روح المعاني

في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صبيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الإحسان والنعمة آمين

الجزء الأول

عنيت بنشره وتصحيحه للمرة الثانية بإذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
(المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي)

إدارة الطباعة المنيرية
ودار
إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

مصر : درب الأتراك رقم ١

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن جعل روح معاني الأكوان تفسيراً لآيات قدرته، وصير نقوش أشباح الأعيان بياناً لآيات وحدته، وأظهر من غيب هويته قرآناً غدا فرقانه كشافاً عن فرق الذنب الإلهية العجائب، وأبرز من صحف ألوهيته نوراً أشرق على مرايا الكائنات بحسب مزايا الاستعدادات، فاتضحت من معالم العوالم الغرائب، وصلاة وسلاماً على أول درة أضاءت من كنز المخفي في ظلمة عدم القدم، فأبصرتها عين الوجود، وعلة إيجاد كل ذرة برأ بها الحكيم إذ تردت في حضرة العدم، فما زالت ترفل بأردية كرم وجوده، وبطل الوحي الشفاهي الذي ارتفع رأس الروح الأمين بالهبوط إلى موطئ أقدامه، ومعدن السر الإلهي الذي انقطع فكر الملأ الأعلى دون ذكر الوصول إلى أدنى مقامه، فهو النبي الذي أبرزه مولاه من ظهور التكوين إلى حواشي متون الظهور، ليكون شرحاً للذات وصفاته وتقريراً، ورفعه بخصيصة من بين العموم تظهيراً لسره المستور، وأنزل عليه قرآناً عربياً غير ذي عوج ليكون للعالمين نذيراً

وشق له من اسمه ليجله … فذو العرش محمود وهذا محمد

وعلى آله وأصحابه مطالع أنوار التنزيل، ومفاتيح أسرار التأويل، الذين دخلوا مدينة الحقائق بالوساطة المحمدية، فما برحوا حتى ربحوا فباعوا نفوساً وشروا نفيساً، وقطعوا أسباب العلائق بحسام الحقيقة، فأعرجوا حتى عرجوا فلقوا عزيزاً وألقوا خسيساً، فهم النجوم المشرقة بنور الهدى، والرجوم المحرقة لشياطين الردى، رضي الله عنهم وأرضاهم، ووالى متبعيهم وأولاهم، ما سرحت روح المعاني في رياض القرآن، وسبحت أشباح المعاني في حياض العرفان.

(أما بعد) فيقول عيبة العيوب، وذنوب الذنوب، أفقر العباد إليه عز شأنه مدرس دار السلطنة العلية ومفتي بغداد المحمية، أبو الثناء شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي عفي عنه، إن العلوم وإن تباينت أصولها، وغربت وشرقت فصولها، واختلفت أحوالها، وائتمت واتحدت أقوالها، وتنوعت أبوابها، وأشأمت وأعرقت أصحابها، وتفاوتت مسائلها، وأينعت وأثمرت رسائلها، فهي بأسرها مهمة ومعرفتها على العلات نعمة، إلا أن أعلاها قدراً، وأغلاها مهراً، وأسناها سنى، وأحلاها جنى، وأتقنها فكراً، وأرقها سراً، وأعرقها نسباً، وأعرفها أباً، وأقومها قيلاً، وأقواها قبيلاً، وأحلاها لباباً، وأجلاها بياناً، وأوضحها سبيلاً، وأصحها دليلاً، وأفصحها نطقاً، وأسمحها رفقاً، العلوم الدينية، والفهوم اللدنية، فهي شمس ضحاها، وبدر دجاها، وخال وجنتها، ولعس شفتها، ودعج عيونها، وغنج جفونها، وحبب رضابها، ونهد كعابها، ورقة كلامها، ولين قوامها،

على نفسه فليبك من ضاع عمره … وليس له منها نصيب ولا سهم

فلا ينبغي لعاقل أن يستغرق النهار والليل، إلا في غوص بحارها، أو يستنهض الرجل والخيل، إلا في

سبر أغوارها، أو يصرف نفائس الأنفاس إلا في مهور أبكارها، أو ينفق بدر الأعمار إلا لتشرف ببدر أسرارها

إذا كان هذا الدمع يجري صبابة ... على غير سلمى فهو دمع مضيع

وإني من ذلك على التفسير باحث عما أراده الله سبحانه بكلامه المجيد، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، فهو الحبل المتين، والعروة الوثقى، والصراط المبين، والوزر الأقوى والأوقى، وإني ولله تعالى المنة مذ ميطت عني التمائم، ونيطت على رأسي العمائم، لم أزل متطلباً لاستكشاف سره المكتوم، مترقباً لارتشاف رحيقه المختوم، طالما فرقت نومي لجمع شوارده، وفارقت قومي لوصال خرائده، فلو رأيتني وأنا أصافح بالجبين صفحات الكتاب من السهر، وأطالع إن أعوز الشمع يوماً على نور القمر في كثير من ليالي الشهر، وأمثالي إذ ذاك يرفلون في مطارف اللهو، ويرقلون في ميادين الزهو، ويؤثرون مسرات الأشباح على لذات الأرواح، ويهبون نفائس الأوقات لخسائس الشهوات، وأنا مع حداثة سني، وضيق عطني، لا تغرني حالهم، ولا تغيرني أفعالهم، كأن ليلى ليلاتي، ووصال سعدى سعادتي، حتى وقفت على كثير من حقائقه، ووقفت حل وقير من دقائقه، وثقبت بتوفيق الله تعالى من درره بقلم فكري درًّا مثمناً، ولا بدع فأنا من فضل الله الشهاب وأبو الثنا، وقبل أن يكمل سني عشرين جعلت أصدع به وأصدع، وشرعت أدفع كثيراً من إشكالات الأشكال وأدفع، وأتجاهر بما ألهمنيه ربي مما لم أظفر به في كتاب من دقائق التفسير، وأعلق على ما أغلق مما لم تعلق به ظفر كل ذي ذهن خطير، ولست أنا أول من منّ الله تعالى عليه بذلك، ولا آخر من سلك في هاتيك المسالك، فكم وكم للزمان وله مثل، وكم تفضل الفرد عز شأنه على كثير بأضعاف فضل

ألا إنما الأيام أبناء واحد ... وهذي الليالي كلها أخوات

إلا أن رياض هذه الأعصار عراها إعصار، وحياض تلك الأمصار اعتراها اعتصار، فصار العلم بالعيوق، والعلم أعز من بيض الأنوق، والفضل معلق بأجنحة النسور، وميت حي الأدب لا يرجى له نشور

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا ... أنيس ولم يسمر بمكة سامر

ولكن لما كان أبقى من فضله الكثير قليلاً من ذوي العرفان في هذه الأزمان، ديدنهم اقتناص الشوارد، وديدنهم افتضاض أبكار الفوائد، يرودون فيردون، ويقدحون فيورون، لكل منهم مزية لا يستتر نورها، ومرتبة لا ينكر ظهورها، طالما اقتطفت من أزهارهم، واقتبست من أنوارهم، ولي صحبتهم أودعت علمه صدري، وسمير فيهم أفنيت في فوائده عمري، ولم أزل مدة على هذه الحال، لا أعبأ بما قيل أو يقال، كتاب الله لي أفضل مؤانس، وسميري إذا احلولكت ظلمة الحنادس.

نعم السمير كتاب الله إن له ... حلاوة هي أحلى من جنى الضرب

به فنون المعاني قد جمعن فما ... تفتر من عجب إلا إلى عجب

أمر ونهي وأمثال وموعظة ... وحكمة أودعت في أفصح الكتب

لطائف يجتليها كل ذي بصر ... وروضة يجتنيها كل ذي أدب

وكانت كثيراً ما حدثتني نفسي في القديم بأن أحبس في قفص التحرير ما اصطاده الذهن بشبكة الفكر أو اختطفه باز الإلهام في جو حدسي، فأتعلل تارة بتشويش البال (١) بضيق الحال، وأخرى بفرط الملال لسعة المجال

(١) أنكر جماعة من أهل اللغة هي: شوش وقالوا الصواب أن يقال هوش تهويش لأنه من الهوش وهو الاختلاط

التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، وقيل التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل ما يتعلق بالدراية، وقيل غير ذلك. وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف فكل الأقوال فيه ما سمعتها وما لم تسمعها مخالفة للعرف اليوم إذ قد تعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك، وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة فلا أظنك في مرية من رد هذه الأقوال أو بوجه ما فلا أراك ترضى إلا أن في كل كشفاً إجمالاً وفي كل إرجاع كشفاً مهماً، وأما بيان احتياجه فلأن فهم القرآن العظيم المشتمل على الأحكام الشرعية التي هي مدار السعادة الأبدية وهو العروة الوثقى والصراط المستقيم أمر عسير لا يهتدى إليه إلا بتوفيق من اللطيف الخبير حتى إن الصحابة رضي الله تعالى عنهم على علو كعبهم في الفصاحة واستنارة بواطنهم بما أشرق عليها من مشكاة النبوة كانوا كثيراً ما يرجعون إليه صلى الله عليه وسلم بالسؤال عن أشياء لم يصلوا إليها ولم تتصل أفهامهم إليها بل ربما التبس عليهم الحال ففهموا غير ما أراده الملك المتعال كما وقع لعدي بن حاتم في الخيط الأبيض والأسود، ولا شك أنا محتاجون إلى ما كانوا محتاجين إليه وزيادة، وأما بيان شرفه فلأن شرف العلم بشرف موضوعه وشرف معلومه وغايته وشدة الاحتياج إليه وهو حائز جميعها فإن موضوعه كلام الله تعالى وهذا غني أن يقال فيه، ومعلومه معنى أنه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه وغايته معرفة تلك الحقائق والأحكام الشرعية وغيرها وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والوصول إلى سعادة الدارين، وشدة الاحتياج إليه ظاهرة مما تقدم بل هو رئيس جميع العلوم الدينية لكونها مأخوذة من الكتاب وهي تحتاج من حيث الثبوت أو من حيث الاعتداد إلى علم التفسير وهذا لا ينافي كون الكلام رئيسها أيضاً لأن علم التفسير إنما يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلماً المحتاج إلى الكلام، والكلام تتوقف جميع مسائله من حيث الثبوت أو الاعتداد على الكتاب يتوقف على التفسير فيكون كل منهما رئيساً للآخر من وجه على أن ما به التفسير بناءه على ذلك الشرف مما لا يتطلع فيه اثنان. وأما الآثار الدالة على شرفه فكثيرة أخرج ابن أبي حاتم وغيره من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (يؤتي الحكمة) قال المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحلاله وحرامه وأمثاله. وأخرج أبو عبيد عن الحسن قال ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن تعلم فيما أنزلت وما أراد بها. وأخرج ابن أبي حاتم عن عمرو بن مرة قال ما مررت بآية لا أعرفها إلا أحزنتني لأني سمعت الله يقول (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون) إلى غير ذلك

{ الفائدة الثانية } فيما يحتاجه التفسير ومعنى التفسير بالرأي وحكم كلام السادة الصوفية في القرآن

فأما ما يحتاجه التفسير فأمور { الأول } علم اللغة لأن به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع ولا يكفي اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر فمن لم يكن عالماً بلغات العرب لا يحل له التفسير كما قاله مجاهد ونكيره كما قاله مالك وهذا لا شبهة فيه. نعم روي عن أحمد أنه سئل عن القرآن تمثل له الرجل ببيت من الشعر فقال ما يعجبني، وهو ليس نصاً في المنع عن بيان المدلول اللغوي للمفردات كما لا يخفى { الثاني } معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة إفرادها ومن جهة تركيبها ويؤخذ ذلك من علم النحو. وأخرج أبو عبيد عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حسن المنطق ويقيم بها قراءته فقال حسن فتعلمها فإن الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها، وفي قصة الأسود ما يغني عن الإطالة { الثالث } علم المعاني والبيان والبديع، ويعرف بالأول خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى وبالثاني خواصها من حيث اختلافها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام وهو الركن

الأقوم والألزم الأعظم في هذا الشأن كما لا يخفى ذلك على من ذاق طعم العلوم ولو بطرف اللسان (الرابع) تعيين مبهم وتبيين مجمل وسبب نزول ونسخ ويؤخذ ذلك من علم الحديث (الخامس) معرفة الإجمال والتبيين والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ودلالة الأمر والنهي وما أشبه هذا ويؤخذ من أصول الفقه (السادس) الكلام فيما يجوز على الله وما يجب له وما يستحيل عليه والنظر في النبوة ويؤخذ هذا من علم الكلام ولولاه يقع المفسر في ورطات (السابع) علم القراآت لأنه به يعرف كيفية النطق بالقرآن. وبالقراآت ترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض هذا. وعد السيوطي مما يحتاج إليه المفسر علم التصريف وعلم الاشتقاق. وأنا أظن أن المهارة ببعض ما ذكرنا يترتب عليها ما يترتب عليهما من الثمرة وعد أيضا علم الفقه ولم يعده غيره ولكل وجهة. وعد علم الموهبة أيضا من ذلك قال وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم وإليه الإشارة بالحديث من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم ثم قال ولعلك تستشكل علم الموهبة وتقول هذا شيء ليس في قدرة الإنسان تحصيله وليس كما ظننت والطريق في تحصيله ارتكاب الأسباب الموجبة له من العمل والزهد إلى آخر ما قال. وفيه أن علم الموهبة بعد تسليم أنه كسبي إنما يحتاج إليه في الاطلاع على الأسرار لا في أصل فهم معاني القرآن كما يفهمه كلام البرهان وكثير من المفسرين بصدد الثاني والواقفون على الأسرار هم قليل منهم لا يستطيعون التعبير عن كثير مما أفيض عليهم فضلا عن تحريره وإقامة البرهان عليه على أن ذلك تأويل لا تفسير فلعل السيوطي أراد من عبارته معنى آخر يظهر لك بالتدبر فتدبر (وأما التفسير بالرأى) فالشائع المنع عنه واستدل عليه بما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي من قوله صلى الله عليه وسلم: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» وفي رواية عن أبي داود «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» ولا دليل في ذلك أما أولا فلأن في صحة الحديث الأول مقالا قال في المدخل في صحته نظر وإن صح فإنما أراد به ـ والله تعالى أعلم ـ فقد أخطأ الطريق إذ الطريق الرجوع في تفسير ألفاظه إلى أهل اللغة وفي نحو الناسخ والمنسوخ إلى الأخبار وفي بيان المراد منه إلى صاحب الشرع فإن لم يجد هناك وهنا فلا بأس بالفكرة ليستدل بما ورد على ما لم يرد أو أراد من قال بالقرآن قولا يوافق هواه بأن يجعل المذهب أصلا والتفسير تابعا له فيرده إليه بأي وجه فقد أخطأ قائله على ذلك التصويب أو من قال ذلك في المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله أو في الجزم بأن مراد الله تعالى كذا على القطع من غير دليل وأما الحديث الثاني فله معنيان الأول من قال في مشكل القرآن بما لا يعلم فهو متعرض لسخط الله تعالى والثاني وهو أصح من قال في القرآن قولا يعلم أن الحق غيره فليتبوأ مقعده من النار وأما ثانيا فلأن الأدلة على جواز الرأي والاجتهاد في القرآن كثيرة وهي تعارض ما جنح إليه المانع فقد قال تعالى: (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقال تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) وقال تعالى: (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب) وأخرج أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس «القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه» وقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عباس بقوله «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» وقد روي عن علي كرم الله وجهه أنه سئل هل خصكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء؟ فقال ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة أو فهم يؤتاه الرجل في كتابه إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة. والعجب كل العجب ممن يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني التراكيب ولم ينظر إلى اختلاف التفاسير وتنوعها ولم يعلم أن ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم في ذلك كالكبريت الأحمر فالذي ينبغي أن يعول عليه أن من كان

أجاد فيها كل الاجادة وكان من جملتها

وفتحك القلعة الشهباء في صفر   مبشر بفتوح القدس في رجب

فكان كما قال فسئل القاضي من أين لك هذا فقال أخذته من تفسير ابن برجان في قوله تعالى: (الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) قال المؤرخ: فلم أزل أطالب التفسير المذكور حتى وجدته على هذه الصورة وذكر له حسابا طويلا وطريقا في استخراجه وله نظائر كثيرة ومن المشهور استنباط ابن الكمال فتح مصر على يد السلطان سليم من قوله تعالى: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) فالانصاف كل الانصاف التسليم لسادة الصوفية الذين هم مركز الدائرة المحمدية ما هم عليه واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق اليه

وإذا لم تر الهلال فسلم   لأناس رأوه بالأبصار

وسيأتي تتمة هذا البحث إن شاء الله تعالى وافيا فاذهب إلى سواء السبيل (الفائدة الثالثة) اعلم أن لكتاب الله تعالى أسماء أنهاها شيدلة في البرهان إلى خمسة وخمسين اسما وذكر السيوطي بعد عدها في الاتقان وجوه تسميته بها ولم يذكر غير ذلك وعندي أنها كلها ترجع بعد التأمل الصادق إلى القرآن والفرقان رجوع أسماء الله تعالى إلى صفتي الجمال والجلال فهما الأصل فيها وقد اختلف الناس في تحقيق لفظ القرآن فالمروي عن الشافعي وبه قال جماعة أنه اسم علم غير مشتق خاص بهذا الكلام المنزل على النبي المرسل صلى الله عليه وسلم وهو معرفا غير مهموز عنده كما حكاه عنه البيهقي والخطيب وغيرهما والمنقول عن الأشعري وأقوام أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممته إليه وسمي به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض وقال الفراء هو مشتق من القرائن لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضا ويشبه بعضها بعضا وهو على هذين القولين بلا همز أيضا ونونه أصلية وقال الزجاج هذا القول غلط والصواب أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركتها إلى ما قبلها فهو عنده وصف مهموز على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع ومنه قرأت الماء في الحوض إذا جمعته وسمي به لأنه جمع السور كما قال أبو عبيدة أو ثمرات الكتب السالفة كما قال الراغب أو لأن القارئ يظهره من فيه أخذا من قولهم ما قرأت الناقة سلى قط (١) كما حكي عن قطرب وعند اللحياني وجماعة هو مصدر كالغفران سمي به المقروء تسمية للمفعول بالمصدر قال السيوطي: قلت والمختار عندي في هذه المسألة ما نص عليه الشافعي رضي الله تعالى عنه انتهى وأما عندي من هذه الأقوال فقول الزجاج أرق من وجه إذ الشائع فيه الهمز وبه قرأ السبعة ما عدا ابن كثير وقد وجه إسقاطها كما مر آنفا ولم يوجه إثباتها وكأن قول السيوطي محض تقليد لإمام مذهبه حيث لم يذكر الدليل ولم يوضح السبيل وعندي أنه الأصل وصف أو مصدر كما قال الزجاج واللحياني لكنه نقل وجعل علما شخصيا كما ذهب إليه الشافعي ومحققو الأصوليين وعليه لا يعرف القرآن لأن التعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية ولعل من عرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن وكذا من قال كالغزالي أنه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا أراد تخصيص الاسم بأحد الأقسام الثلاثة مما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته نحو «إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة» وما نقل ولم يتواتر نحو «ثلاثة أيام متتابعات» ليعلم أن ذلك هو الدليل وعليه الأحكام من نحو منع التلاوة والمس محدثا ولا يرد على الأول إن أريد التمييز أن كونه للاعجاز ليس لازما بينا إذ لا يعرفه إلا الأفراد من العلماء فضلا

---

(١) أي ما أسقطت ولدا أي ما حملت قط

عن أن يكون ذاتياً وكيف يصح التعريف الحقيقة وتمييزها وهو إنما يكون بالذاتيات أو باللوازم البينة . وأيضاً أن معرفة السورة مثلا متوقفة على معرفة القرآن فيدور . ويرد على الثاني مثل ما ورد على الأول إذ معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن إذ ليس هو إلا ما كتب فيه القرآن فأخذه في تعريفه دور أيضاً ، هذا وقد قال سادتنا الصوفية أفاض الله تعالى علينا من فتوحاتهم القدسية : أن القرآن إشارة إلى الذات التي يضمحل بها جميع الصفات وهي المجلى المسمى بالأحدية أنزلها الحق تعالى شأنه على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون مشهد الأحدية من الأكوان ، ومعنى هذا الإنزال أن الحقيقة الأحدية المتعالية في ذراها ظهرت فيه صلى الله عليه وسلم بكمالها وما انحجب عنه شيء بل اتصف عليه الكل كرماً إلهياً ذاتياً ووصف القرآن في بعض الآيات بالكريم لذلك إذ أي كرم يضاهي هذا التكرم وأي تقاس هذه النعمة بسائر النعم ، وأما القرآن الحكيم فهو تنزل الحقائق الإلهية بعروج العبد إلى التحقق بها في الذات شيئاً فشيئاً على مقتضى الحكمة وإلى ذلك أشار الحق تعالى بقوله : (ورتلناه ترتيلا) وهذا الحكم لا ينقطع أبداً إذ لا يزال العبد في ترق والحق في تجل فسبحان من لا تنفد الألوان وهو كل يوم في شأن ، وأما القرآن العظيم في قوله تعالى : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) فهو إشارة إلى الجملة الذاتية لا باعتبار النزول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الأحدية الذاتية التي هي في مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات ولهذا قرن بالعظيم ، وأما السبع المثاني فهو ما ظهر عليه في وجوده من التحقق بالصفات السبع ، وأما قوله تعالى : (الرحمن علم القرآن) فهو إشارة إلى أن العبد إذا تجلى عليه الرحمن وجد لذة رحمانية تكسبه معرفة قرآنية فلا يعلم الحق إلا من طريق أسمائه وصفاته ، وأما الفرقان عندهم فإشارة إلى حقيقة الأسماء والصفات على اختلاف تنوعاتها باعتباراتها تتميز كل صفة واسم من غيرها فحصل الفرق في نفس الحق من حيث أسمائه وصفاته فإن اسمه المنعم غير اسمه المنتقم وصفة الرضا غير صفة الغضب وإليه الإشارة بقوله : سبقت رحمتي غضبي وهي متفاوتة المراتب في تفاضلها نظراً إلى أعيانها لا باعتبار أن في شيء منها نقصاً أو مفضولية ولهذا حكمت بعضها على بعض كما يشير إليه قوله صلى الله عليه وسلم : « أعوذ بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك » فكانت المعافاة أفضل من العقوبة والرضا أفضل من السخط فأعاذه بالفاضل عما يليه ، وكذا أعاذه بذاته من ذاته فكما أن الفرق حاصل في الأفعال كذلك في الصفات بل في نفس واحدية الذات التي لا فرق فيها لكن من غريب شؤونها جمعها النقيضين ، قال أبو سعيد : عرفت الله تعالى بجمعه بين الضدين ، ولكونه صلى الله عليه وسلم مظهر القرآن والفرقان كان خاتم النبيين ، وإمام المرسلين ، لأنه ما ترك شيئاً يحتاج إليه إلا وقد جاء به فلا يجد الذي يأتي بعده من الكمال شيئاً مما ينبغي أن ينبه عليه ، قال تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ، وقال تعالى : (وكل شيء فصلناه تفصيلا) ، إلى غير ذلك من الآيات *

{ وقد يقال } القرآن والفرقان إشارتان إلى مقام الجمع والفرق بأقسامهما ، قالوا ولا بد للعبد الكامل منهما ، فإن من لا تفرقة له لا عبودية له ، ومن لا جمع له لا معرفة له ، والجمع عندهم شهود الأشياء بالله تعالى ، والتبري من الحول والقوة إلا به ، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله تعالى وهو المرتبة الأحدية ، والفرق أنواع ، فرق أول وهو الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليقة بحالها ، وفرق ثان وهو شهود قيام الخلق بالحق ورؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير احتجاب إحداهما عن الأخرى ، وفرق الوصف وهو ظهور الذات الأحدية بأوصافها في الحضرة الواحدية ، وفرق الجمع وهو تكثر الواحد بظهوره في المراتب

التي هي ظهور شئون الذات الاحدية وتلك الشئون في الحقيقة اعتبارات محضة لاتحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها وكثيراً ما يطلقون القرآن على العلم اللدني الاجمالي الجامع للحقائق كلها والفرقان على العلم التفصيلي الفارق بين الحق والباطل وكتاب الله تعالى جامع لذلك كله كما لايخفى على أهله وذكر الشيخ الاكبر قدس سره أن القرآن يتضمن الفرقان ، والفرقان لايتضمن القرآن لأن تفاصيل المراتب والأسماء المقتضية لها موجودة في الجمع والجمع لايوجد في التفاصيل ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فليفهم . ونسأل الله تعالى أن يلهمنا رشدنا ويزيل بمنه جهلنا إنه على مايشاء قدير (الفائدة الرابعة) في تحقيق معنى أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق (اعلم) أن هذه المسألة من أمهات المسائل الدينية والمباحث الكلامية كم زلت فيها أقدام وضلت عن الحق بها أقوام وهي وإن كانت مشروحة في كتب المتقدمين مبسوطة في زبر المتأخرين لكني بحول من عز حوله وفضل من غمرنا فضله أوردها في هذا الكتاب ليتذكر أولو الألباب بأسلوب عجيب وتحقيق غريب لا أظنك تسمعه بمثل لآليه ، ولا تورث بصرك بشبه بدر لياليه فاعرف ولا كصدي ومرعى ولا كالسعدان

وما كل زهر ينبت الروض طيب ولا كل كحل للنواظر أثمد

(فأقول) إن الانسان له كلام بمعنى التكلم الذي هو مصدر وكلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر . ولفظ الكلام موضوع لغة للثاني قليلا كان أو كثيراً حقيقة كان أو حكما . وقد يستعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضي وكل من المعنيين إما لفظي أو نفسي (فالاول) من اللفظي فعل الانسان باللسان وما يساعده من المخارج (والثاني) منه كيفية في الصوت المحسوس (والاول) من النفسي فعل قلب الانسان ونفسه الذي لم يبرز إلى الجوارح (والثاني) كيفية في النفس إذ لاصوت محسوساً عادة فيها وإنما هو صوت معنوي مخيل . أما الكلام اللفظي بمعنييه فجلي وظاهر . وأما النفسي فمعناه الاول تكلم الانسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة يرتبها في الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية ، ومعناه الثاني هو هذه الكلمات الذهنية والالفاظ المخيلة المرتبة ترتيبا ذهنيا منطبقا عليه الترتيب الخارجي ه

والدليل على أن للنفس كلاما بالمعنيين الكتاب والسنة فمن الآيات قوله تعالى : (فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر مكانا) فان (قال) بدل من (أسر) أو استئناف بياني كأنه قيل فماذا قال في نفسه في ذلك الاسرار فقيل: (قال أنتم شر مكانا) . وعلى التقديرين فالآية دالة على أن للنفس كلاما بالمعنى المصدري وقولا بالمعنى الحاصل بالمصدر وذلك من أسر والجملة بعدها وقوله تعالى : (أم يحسبون أنا لانسمع سرهم ونجواهم بلى) وفسر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم السر بما أسره ابن آدم في نفسه . وقوله تعالى :(واذكر ربك في نفسك) وقوله تعالى : (يخفون في أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ماقتلنا ههنا) أي يقولون في أنفسهم كما هو الاسرع انسياقا الى الذهن ، والآيات في ذلك كثيرة . ومن الأحاديث مارواه الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سأله رجل فقال : « إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري فقال لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن » فسمى صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك الشيء المحدث به كلاما مع أنه كلمات ذهنية ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا صارف عنها . وقوله تعالى في الحديث القدسي « أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي » الحديث . وفيه دليل على أن للعبد كلاما نفسياً بالمعنيين ، وللرب أيضا كلاما نفسيا كذلك ولكن أين التراب من رب الارباب ه

(فالمعنى الأول) للحق تعالى شأنه صفة أزلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الانساني
اللفظي ليس من جنس الحروف والألفاظ أصلا وهي واحدة بالذات تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به وحاصل
الحديث من تعلق تكلمه بذكر اسمي تعلق تكلمي بذكر اسمه . والتعلق من الأمور النسبية التي لا يضر تجددها .
وحدوث التعلق إنما يلزم في التعلق التنجيزي ولا نسلمه ، وأما التعلق المعنوي التقديري ومشاقه فأزلي ،
ومنه ينكشف وجه صحة نسبة السكوت عن أشياء رحمة غير نسيان كما في الحديث إذ معناه أن تكلمه الأزلي لم
يتعلق ببيانها مع تحقق اتصافه أزلا بالتكلم النفسي ، وعدم هذا التعلق الخاص لا يستدعي انتفاء الكلام الأزلي كما لا يخفى .
(والمعنى الثاني) له تعالى شأنه كلمات غيبية وهي ألفاظ حكمية مجردة عن المواد مطلقا حسية كانت أو خيالية أو روحانية
وتلك الكلمات أزلية مترتبة من غير تعاقب في الوضع الغيبي العلمي لا في الزمان إذ لا زمان ، والتعاقب بين الأشياء من توابع
كونها زمانية ويقرب به من بعض الوجوه وقوع البصر على سطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتبة في الوضع الكتابي
دفعة فيرى مع كونها مترتبة لا تعاقب في ظهورها لجميع معلومات الله الذي هو نور السموات والأرض منكشفة له أزلا
كما هي منكشفة فيما لا يزال ثم تلك الكلمات الغيبية المترتبة ترتبا وضعيا أزليا يقدم بينها التعاقب فيما لا يزال ، والقرآن
كلام الله تعالى المنزل بهذا المعنى فهو كلمات غيبية مجردة عن المواد مترتبة في علمه أزلا غير متعاقبة تحقيقا بل تقديرا
عند تلاوة الألسنة الكونية الزمانية ، ومعنى تنزيلها إظهار صورها في المواد الروحانية والخيالية والحسية من الألفاظ
المسموعة والذهنية والمكتوبة ، ومن هنا قال السلف : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في المصاحف
محفوظ في الصدور مقروء بالألسن مسموع بالآذان غير حال في شيء منها وهو في جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية
معلوم من الدين بالضرورة ، فقولهم غير حال إشارة إلى مرتبته النفسية الأزلية فإنه من الشئون الذاتية ولم تفارق الذات
ولا تفارقها أبدا ولكن الله تعالى أظهر صورها في الخيال والحس فصارت كلمات عينية ومحفوظة ومسموعة ومكتوبة
مرئية فظهر في تلك المظاهر من غير حلول لها ومن غير الانفصال وليس فيها فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وإن
تنزل في هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوبا إليه (أما) في مرتبة الحس فلقوله ﷺ : ما أغنى الناس هذا القرآن
من جعله الله تعالى في جوفه و(أما) في مرتبة اللفظ فلقوله تعالى : (وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن) و(أما) في
مرتبة الكتابة فلقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) وقول الإمام أحمد : لم يزل الله متكلما كيف شاء وإذا شاء
بلا كيف إشارة إلى مرتبتين ، فالأول إلى كلامه في مرتبة التجلي والتنزل إلى مظهر له كقوله ﷺ : إذا قضى الله
الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان ، الحديث ، والثاني إلى مرتبة
الكلام النفسي إذ الكيف من توابع مراتب التنزلات والكلام النفسي في مرتبة الذات مجرد عن المادة فارتفع
الكيف بارتفاعها (فالحاصل) لم يزل الله تعالى متكلما وموصوفا بالكلام من حيث تجلى ومن حيث لا ، فمن حيث
تجليه في مظهر لكلامه كيف وإذا شاء ثم يتكلم بما اقتضاه مظهر تجليه فيكون متكلما بلا كيف كما كان ولم يزل به
والأشعري إذا حققت الحال وجدته قائلا بأن لله تعالى كلاما بمعنى التكلم وكلاما بمعنى المتكلم به وأنه بالمعنى
الثاني لم يزل متصفا بكونه أمرا ونهيا وخبرا فإنها أقسام المتكلم به وأن الكلام النفسي بالمعنى الثاني حروف غير
عارضة للصوت في الحق والخلق غير أنها في الحق كلمات غيبية مجردة عن المواد أصلا إذ كان الله تعالى ولم يكن شيء
غيره وفي الخلق كلمات عينية ذهنية فهي في مادة خيالية فكلمات الكلام النفسي في جنابه تعالى كلمات حقيقية لكنها
ألفاظ حكمية ولا يشترط اللفظ الحقيقي في كون الكلمة حقيقية إذ قد أطلق الفاروق الكلمة على أجزاء مقالته

الخطبة في خبر يوم السقيفة (١) ولا اصل في الاطلاق الحقيقي فالاجزاء كانت حقيقية لكونها مع أنها ليست ألفاظا
كذلك إذ ليست حروفها عارضة للصوت واللفظ الحقيقي ما كانت حروفه عارضة وهو لكونه صورة للفظ النفسي
الحكي دال عليه وهو دال على النفسي على سبيله بلا شبهة ولا انفكاك فيصدق على اللفظ النفسي بمعناه أنه مدلول اللفظ
الحقيقي ومعناه فتفسير المعنى النفسي المشهور عن الأشعري بمدلول اللفظ وحده كما نقله صاحب المواقف عن الجمهور
لا ينافي تفسيره بمجموع اللفظ والمعنى كما فسره هو أيضا وذلك لأن بعض اللفظ في قوله على النفسي وفي قول الجمهور
على الحقيقي ولا شك حينئذ أن مجموع النفسي ومعناه من حيث المجموع يصدق عليه أنه مدلول اللفظ الحقيقي وحده
لأن اللفظ الحقيقي لكونه صورة النفسي في مرتبة تنزله دال عليه ويدل على أن مراد الجمهور قول إمام الحرمين
في الإرشاد ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس وهو القول أي اللفظ الذي يدور في الخلد وهو اللفظ
النفسي الدال على معناه بلا انفكاك نعم عبارة صاحب المواقف غير واضحة في المقصود وله مقالة مفردة في ذلك

وخصوصا كما قال السيد قدس سره أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير
فالشيخ لما قال الكلام النفسي هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة
على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على
المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة (وما يقال) من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه
أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها
على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد
التأمل يعرف حقيته انتهى (واعترضه) الدواني بوجوه فقال (أما أولا) فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد
وليس بأمر ولا نهي ولا خبر وإنما يصير أحدها بحسب التعلق وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي
وإنما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف (وأما ثانيا) فلأن كون الحروف والألفاظ قائمة
بذاته تعالى من غير ترتب يفضي إلى كون الأصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو
سفسطة من قبيل أن يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها (وأما ثالثا) فلأنه
يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها
بسبب قصور الآلة (فنقول) هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ
وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما إنما يكون باجتماعه

---

(١) حيث قال فلما سكت أي خطيب الأنصار أردت أن أتكلم وكنت زورت في نفسي مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها
بين يدي أبي بكر ـ إلى أن قال ـ فكان هو أعلم مني وأوقر والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بديهته مثلها
أو أفضل حتى سكت الأثر بطوله اهـ منه

وصفة القدرة بل هي من عوارض الحقيقة الواحدة في بعض صفاته الحقيقية المخالفة لصفات المخلوقات .

(وأقول) أما (أولاً) فما ذكره من المفاسد فهو أن تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين كلامه تعالى إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته لا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب أئمة الأشاعرة كما حققه المصنف في مواقفه . وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعي أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف ما نقله عن الأصحاب . وكيف يزعم أن هذا الجم الغفير من الأشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك (وأما) ثانيا فلأن الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل ترجع إلى المفهوم كيف وبعضها لا يتعلق النسخ بالتلفظ به بل نسخ حكمه وبقي تلاوته انتهى (والجواب) أما عن الأول فهو أن الحق مراده أنه كلام بمعنى التكلم وكلام بمعنى المتكلم به . وما هو أمر واحد بالمعنى الأول وهو صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به من الكتب والتكليفات وإنها ليست من جنس الحروف والألفاظ أصلا لا الحقيقية ولا الحكمية وما ذكر في الاعتراض منطبق عليه بلا كلفة (والدليل) على أن المقصود بهذه الأوصاف عند الشيخ هو المعنى الأول نقل الإمام أن الكلام الأزلي لم يزل متصفا بكونه أمرا نهيا خبرا ولا شك أن هذه أقسام المتكلم به وكل من كان قائلا بانقسام الثاني كان المقصود بالوحدة وتعدد تعلقاته المعنى الأول عنده جمعا بين الكلامين (وأما) عن الثاني فهو أن ذلك إنما يلزم إذا أريد من اللفظ الحقيقي وأما إذا أريد اللفظ الحكمي فلا يرد ذلك لأن الألفاظ النفسية كلها مجتمعة الأجزاء في الوجود الذهني مع كونها مترتبة في ذكره هو نفسه وكلام صاحب المواقف محتمل للأول كما تقدم فيحمل عليه صونا للاصطلاح عن مثله (وأما) الثالث فهو أن الإيراد مبني على فهم أن المراد باللفظ الحقيقي مع أنه محتمل لأن يراد النفسي بل يقتضيه ظاهر تقريره لأنه جعله نفسي اللفظ . (وأما) الرابع فهو أن الكلام النفسي عند أهل الحق هو مجموع اللفظ النفسي والمعنى ، ولكن ظاهر كلام صاحب المواقف يدل على أنه فهم من ظاهر كلام بعض الأصحاب أن مرادهم بالمعنى هو المقابل للفظ مجردا عن الألفاظ مطلقا وقد سمعهم يقولون إن الكلام اللفظي ليس كلامه تعالى حقيقة بل مجازا فلذا اتهمهم في نفي كونه كلاما حقيقة شرعية بل فهم في حقه أن النفسي هو المعنى المقابل للفظ لزم من هذا ما هو في معنى القول بكون اللفظ من مخترعات البشر ولا يخفى استلزامه للمفاسد ولكن لم يريدوا المجاز الشرعي فإن إطلاق كلام الله تعالى على المسموع متواتر فلا يتأتى نفيه لأحد بل غرضهم أن الكلام إنما يشتق منه متعلق وصف للمتكلم وقائم به قياما يقتضيه حقيقة الكلام وذات المتكلم في الحق والخلق على الوجه اللائق بكل . وأما ما يتلى فهو حروف عارضة للصوت الحادث ولا شك أنه ليس قائما بذاته سبحانه من حيث هو هو بل هو صورة من صور كلامه القديم القائم به تعالى ومظهر من مظاهر تنزلاته فهو دال على الحقيقي القائم فسمي كلامه حقيقة شرعية لأن وفيه إطلاق لاسم الحقيقة على الصورة ويكون مجازا من هذا الوجه وبهذا يتبين كلام القائلين بالمجاز أنه لا يلزم شيء من المفاسد واعتراض صاحب المواقف مبني على ظنه (وأما الخامس) فهو أن كلام صاحب المواقف ليس نصا في أن الضمير راجع إلى اللفظ بل يحتمل أن يكون راجعا إلى المعرف وذلك أنه قال المعنى الذي

في النفس لا ترتب فيه كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتب فيه وقد مر أن المراد به مجموع اللفظ النفسي والمعنى كما يقتضيه ظاهر التشبيه بالقائم بنفس الحافظ ولا شك أنه لا ترتب فيه أي لا تعاقب فيه في الوجود العلمي وحينئذ فقولهم نعم الترتب إنما يحصل في التلفظ معناه أن الترتب في المعنى النفسي الذي هو مجموع اللفظ النفسي والمعنى إنما يحصل في التلفظ الخارجي لضرورة عدم مساعدة الآلة. فقوله: وهو الذي هو حادث أي الملفوظ بالتلفظ الخارجي الذي هو الصورة حادث لا اللفظ النفسي وتحمل الأدلة التي تدل على الحدوث على حدوثه أي الملفوظ بالتلفظ الخارجي وعلى هذا لا ورود للاعتراض أصلا (ومنهم) من اعترض أيضا بأنهم اشترطوا في المعجزة أن تكون فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه كالمنزول فلا يكون القرآن اللفظي الذي هو معجزة قديما صفة له تعالى ولا يخفى أن المعجزة هو القرآن في مرتبة تنزله إلى الألفاظ الحقيقية العربية فكونه لفظا حقيقيا عربيا مجعول (١) بالنص فيكون معجزة بلا شبهة، والقديم على ما حقق هو القرآن اللفظي النفسي الذي هو مجموع اللفظ النفسي والمعنى، وهذا واضح لمن ساعدته العناية، وقد شنع على الشيخ الأشعري في هذا المقام أقوام تشابهت قلوبهم، واتحدت أغراضهم وإن اختلفت أساليبهم، وها أنا بحوله تعالى أورد لاعتراضاتهم بعد نقلها غير هياب ولا وكل ولئن اتسع علي أطلها بالموحشة فقد تدي مقالة الأستر فضل الله تعالى ليس مقصورا على أحد

(فأقول) قال تلميذه ولا نا الدواني عضد الدين الإيجي ما حاصله أن هذا الذي تدعيه الأشاعرة من أن الكلام معنى آخر يسمى النفسي باطل فإنا إذا قلنا زيد قائم فهناك أربعة أشياء (الأول) العبارة الصادرة عنه (والثاني) مدلول هذه العبارة وما وضع له هذه الألفاظ من المعاني المقصودة بها (والثالث) علمه بثبوت تلك النسبة وانتفائها (الرابع) ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع، والأخيران ليسا كلاما اتفاقا، والأول لا يمكن أن يكون كلام الله حقيقة على مذهبهم فبقي الثاني وكذا نقول في الأمر والنهي فههنا ثلاثة أمور (الأول) الإرادة والكراهة الحقيقية (الثاني) اللفظ الصادر عنه (الثالث) مفهوم لفظه ومعناه، والأول ليس كلاما اتفاقا، والثاني كذلك على مذهبهم فبقي الثالث وبه صرح أكثر محققيهم وكونه كلاما نفسيا ثابتا لله تعالى شأنه حكموا عليه بأحكام مختلفة باطل من وجوه (الأول) أنه مخالف للعرف واللغة فإن الكلام فيهما ليس إلا المركب من الحروف (الثاني) أنه لا يوافق الشرع إذ تصور دفعا لا يعصي كتابا وسنة أن الله تعالى ينادي عباده ولا ريب أن النداء لا يكون إلا بصوت بل قد صرح به في الأخبار الصحيحة (٢) وباب المجاز وإن لم يغلق بعد إلا أن حمل ما يزيد على نحو مائة ألف من الصرائح على خلاف معناها مما لا يقبله العقل السليم (الثالث) أن ما قرروه من كون هذا المعنى النفسي واحدا مخالف للعقل فإنه لا شك أن مدلول اللفظ في الأمر يخالف مدلوله في النهي، ومدلول الخبر يخالف مدلول الإنشاء بل مدلول أمر مخصوص غير مدلول أمر آخر وكذا في الخبر ولا يرتاب عاقل أن مدلول اللفظ لا يمكن أن يكون غير القرآن وسائر الكتب السماوية فيلزم أن يكون كل واحد مشتملا على ما اشتمل عليه الآخر وليس كذلك وكيف يكون معنى واحد خبرا وإنشاء محتملا للتصديق والتكذيب وغير محتمل وهو جمع بين النفي والإثبات انتهى ٥

(ولا يخفى) أن مبنى جميع اعتراضاته على فهمه أن مرادهم بالمعنى النفسي هو مدلول اللفظ وحده أي المعنى المجرد عن مقارنة اللفظ مطلقا ولو حكميا وقد عرفت أنه ليس كذلك بل المراد به مجموع اللفظ النفسي والمعنى وهو الذي يدور

---

(١) قال تعالى «إنا جعلناه قرآنا عربيا» اه منه (٢) منها ما رواه البخاري عن أبي سعيد قال ﷺ قال الله يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادى بصوت إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار والحديث اه منه

أن القول مشترك معنى بين النفسي واللفظي وعين به المراد من فرديه فهو لنا لا علينا (وأما رابعا) فلأن ما ذكره في قوله تعالى: (وأسروا) الآية تحكم بحت لأن السر كما قال الزمخشري ما حدث به الرجل نفسه أو غيره في مكان خال لم يرد عدمه الكتاب والأثر واللغة كما لا يخفى على المتتبع (وأما خامسا) فلأن ما ذكره في بيت الأخطل خطل من وجوه (أما أولا) فعلى تقدير أن يكون المشهور البيان بدل الكلام يكفينا في البيان لأنه (١) إما اسم مصدر بمعنى ما يبين به أو مصدر بمعنى التبيين وعلى الأول هو بمعنى الكلام ولا فرق بينهما إلا في اللفظ وعلى الثاني هو مستلزم للكلام النفسي بمعنى المتكلم به إن كان المراد به التبيين القلبي أعني ترتيب القلب للكلمات الذهنية على وجه إذا عبر عنها باللسان فهم غيره ما قصده منها (وأما ثانيا) فلأن قوله وبتقدير أن يكون الحق الإقرار بالكلام النفسي من غير شعوره

(وأما ثالثا) فلأن دعوى المجاز تحكم مع كون الأصل هو الإطلاق الحقيقة (وأما رابعا) فلأن دعوى أن ذلك مبالغة من هذا الشاعر خلاف الواقع بل هو تحقيق من غير مبالغة كما يفهم مما سلف وما ذكره هذا الشاعر كلمة حكمة سواء نطق بها على بينة من الأمر أو كانت منه رمية من غير رام فإن معناه موجود في حديث أبي سعيد والعينان دليلان والأذنان قمعان واللسان ترجمان - إلى أن قال - والقلب ملك فإذا صلح ه الحديث وفي حديث أبي هريرة والقلب ملك وله جنود - إلى أن قال - واللسان ترجمان الحديث فما قيل (٢) إن هذا الشاعر نصراني عدو الله تعالى ورسوله فيجب اطراح كلام الله تعالى ورسوله لتصحيحهما لكلامه أو حمله على المجاز صيانة لكلامهما عن هذا الشاعر عنه وأيضا يحتاجون إلى إثبات هذا الشعر والشهرة غير كافية فقد فتش ابن الخشاب دواوين الأخطل العتيقة فلم يجدها البيت انتهى كلام أوهن وأوهى من بيت العنكبوت وأنه لأوهن البيوت (أما أولا) فلأن كلام هذا العدو موافق لكلام الحبيب حق لكلام المنكرين فالكلام النفسي حيث اعترفوا به في عين إنكارهم (وأما ثانيا) فلأنه أغنانا الله تعالى ورسوله من فضله عن إثبات هذا الشعر (وأما ثالثا) فلأن عدم وجدان ابن الخشاب لا يدل على انتفائه بالكلية كما لا يخفى والحاصل أن الناس أكثروا القال والقيل في حق هذا الشيخ الجليل وكل ذلك من باب

وكم من عائب قولا صحيحا ... وآفته من الفهم السقيم

نعم البحث دقيق لا يرشد إليه إلا توفيق كم أسهر أناسا وأكثر وسواسا وأثار فتنة وأورث محنة وسجن أقواما وأقام إماما

مرام شط مرمى العقل فيه ... ودون مداه بيد لا تبيد

ولكن بفضل الله تعالى قد أتينا فيه بلب اللباب، وخلاصة ما ذكره الأصحاب وقد اندفع به كثير مما أشكل على الأوهام، وخفي على أفهام ذوي الأفهام، ولا حاجة معه إلى مقالة المولى المرحوم جلبي زاده في التخلص عن مآزق الشبه ما خصه ثم اعلم أني بعد ما حررت البحث بحيث يرتضيه الإنصاف إلى أنه لا ينبغي لذي الفطرة السليمة أن يدعي قدم اللفظ لاحتياجه إلى هذه التكلفات وكذا كون الكلام عبارة عن المعنى القديم لركاكة توصيف الذات به كيف ومعنى قصة نوح مثلا ليس بشيء يمكن اتصاف الذات به إلا بتمحل بعيد بخلاف الذي لا يبعد عنه من أن المعاني كلها موجودة في العلم الأزلي بوجود علمي قديم لكن لما كان في ماهية بعضها داعية البروز في الخارج بوجود لفظي حادث حسيا يستدعيه حدوث الحوادث فيما لا يزال اقتضى الذات اقتضاء أزليا إبراز ذلك البعض في الخارج بذلك الوجود الحادث فيما لا يزال فهذا الاقتضاء صفة قديمة للذات هي باعتبار الإبراز المسماة بالكلام

(١) به استخدام فلا تغفل اه منه (٢) قائله الموفق بن قدامة اه منه

النفسي وأثره الذي هو ظهور المعنى القديم باللفظ الحادث إنما يكون فيما لا يزال والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة وهذا هو غاية التحقيقات في هذا الباب . والحمد لله على ما خصني بفهمه من بين أرباب الألباب انتهى .

وفيه أن غاية التحقيقات في الحقيقة على رب الأرباب دون إحداث صفة قديمة ما أنزل الله تعالى بها من كتاب ولم يرد في كتاب الله تعالى ولا في سنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا روي عن صحابي ولا تابعي تسمية ذلك الاقتضاء كلاما بل لا يعقله عاقل ولا ينقل على أنه لا يحتاج إليه عند من أخذت العناية بيده . هذا وإذا سمعت ما تلوناه ووعيت ما حققناه فاسمع الآن تحقيق الحق في كيفية سماع موسى عليه السلام كلام الحق (فأقول) الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالماتريدي والأشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغا لا ينبغي معه تأويل ، ولا يناسب مقابلته بقال وقيل فقد قال تعالى: (وناديناه من جانب الطور الأيمن) (وإذ نادى ربك موسى) (نودي من شاطىء الوادي الأيمن) (إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى) (نودي أن بورك من في النار ومن حولها) واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت (١) بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه في أحاديث لا تحصى وأخبار لا تستقصى .

(روى) البخاري في الصحيح « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان » ومن علم أن الله تعالى الحكيم أن يتجلى بما شاء وكيف شاء وأنه منزه في تجليه قريب في تعاليه لا تقيده المظاهر عند أرباب الأذواق إذ له الإطلاق الحقيقي حتى عن قيد الإطلاق زالت عنه إشكالات واتضحت لديه متشابهات (٢) . ومما يدل على ثبوت التجلي في المظهر لله تعالى قول ابن عباس ترجمان القرآن في قوله تعالى (أن بورك من في النار) كما في الدر المنثور يعني تبارك وتعالى نفسه كان نور رب العالمين في الشجرة ، وفي رواية عنه كان الله في النور ونودي من النور وفي صحيح مسلم حجابه النور ، وفي رواية له حجابه النار ودفع القسبحانه توهم التقييد بما يناسب التنزيه بقوله: (وسبحان الله) أي عن التقييد بالصورة والمكان والجهة وإن ناداك منها لكونه موصوفا بصفة رب العالمين فلا يكون ظهوره مقيدا له بل هو المنزه عن التقييد حين الظهور (يا موسى إنه) أي المنادي المتجلي (أنا الله العزيز) فلا أتقيد لعزتي ولكني (الحكيم) فاقتضت حكمتي الظهور والتجلي في صورة مطلوبك فالمسموع هاهنا صوت وحرف سمعهما موسى عليه السلام من الله تعالى المتجلي بنوره في مظهر النار لما اقتضته الحكمة فهو عليه السلام كليم الله تعالى بلا واسطة لكن من وراء حجاب مظهر النار وهو عين تجلي الحق تعالى له ، وأما ما شاع عن الأشعري من القول بسماع الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى فهو من باب التجويز والإمكان لا أن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل إذ هو خلاف البرهان ، ومما يدل على جواز سماع الكلام النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي « ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به » الحديث ، ومن الواضح أن الله تبارك وتعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف حسية كانت أو خيالية

---

(١) قال في القاموس : النداء بالكسر والضم الصوت اهـ منه

(٢) مثل قوله تعالى: (فأينما تولوا فثم وجه الله) (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وحديث « وإذا كان يوم الجمعة نزل ربنا تبارك وتعالى من عليين على كرسيه - إلى أن قال - ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسيه » وحديث « وإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا أهل الجنة » إلى غير ذلك اهـ منه

أو حسية مع العبد على الوجه اللائق الخاص (ليس كمثله شيء) عند من يحقق معنى الإطلاق الحقيقي مع أن يتحقق سمع العبد كلاما ليس حروفه عارضة لصوت لأنه بالله يسمع إذ ذاك والله سبحانه يسمع السر والنجوى.

والإمام الماتريدي أيضا يجوز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كتاب التوحيد. فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة فمراده الاستحالة العادية فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق. ومعنى قول الأشعري أن كلام الله تعالى القائم بذاته يسمع عند تلاوة كل تال وقراءة كل قارئ أن المسموع أولا وبالذات عند التلاوة إنما هو الكلام اللفظي الذي حروفه عارضة لصوت القارئ، لا تلك الكلمات اللفظية صور الكلمات الغيبية القائمة بذات الحق فالكلام النفسي مسموع بعين سماع الكلام اللفظي لأنه صورته لا من حيث الكلمات الغيبية فإنها لا تسمع إلا على طريق خرق العادة (وقوله) أي الأشعري تسمع التلاوة دون المتلو وتقرأ القراءة دون المقروء يحمل على أنها لا تسمع أولا وبالذات التلاوة أي المتلو اللفظي الذي حروفه عارضة لصوت التالي لا المتلو الذي حروفه غيبية مجردة عن المواد الحسية والخيالية فلا نزاع عند التحقيق أيضا.

والفرق بين سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى وسماعنا له على هذا أن موسى عليه السلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة لكن من وراء حجاب ونحن إنما نسمعه من العبد التالي بعين سماعنا الكلام اللفظي المتلو بلسانه العارض حروفه لصوته لا من الله تعالى المتجلي من وراء حجاب العبد فلا يكون سماعنا من الله تعالى بلا واسطة وهذا واضح عند من له قدم راسخة في العرفان وظاهر عند من قال بالمظاهر مع تنزيه ملك الديان، وأنت إذا أمعنت النظر في قول أهل السنة القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق وهو مقروء بألسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا غير حال في شيء منها رأيته قولا بالمظاهر ودالا على أن تنزل القرآن القديم القائم بذات الله تعالى فيها غير قادح في قدمه لكونه غير حال في شيء منها مع كون كل منها قرآنا حقيقة شرعية بلا شبهة وهذا عين الدليل على أن تجلي القديم في مظهر حادث لا ينافي قدمه وتنزيهه وليس من باب الحلول ولا التجسيم، ولا قيام الحوادث بالقديم ولا ما يشبه كل ذلك من شبهات تعرض لمن لا رسوخ له في هاتيك المسالك ومنه يظهر معنى ظهور القرآن في صورة الرجل الشاحب يلقى صاحبه حين ينشق عنه القبر وظهوره خصما لمن حمله فخالف أمره وخصما دون من حمله فحفظ الأمر بل من أحاط خبرا بأطراف ما ذكرناه وطاف بفكره المجرد عن منحط الهوى في كعبة حرم ما حققناه اندفع عنه كل إشكال في هذا الباب ورأى أن تشنيع ابن تيمية وابن القيم وابن قدامة وابن قاضي الجبل والطوفي وأبي نصر وأمثالهم(١) صرير باب أو طنين ذباب وهم وإن كانوا فضلاء محققين وأجلاء مدققين

(١) وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في حق هؤلاء الأئمة مبالغ فيه، ولعله لم يطلع على مؤلفاتهم فإن للإمام ابن تيمية كتابا شرح فيه حديث النزول وبين صفة الكلام والنزول وغير ذلك من صفات الله تعالى وأنه لا فرق بينها في الاعتقاد بإقرارها على ظاهرها بدون تحريف ولا تأويل ولا تصحيف وأورد كلام علماء السلف في ذلك. وللإمام ابن القيم أيضا كتاب سماه اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية على هؤلاء المؤولين لصفات الله بما لم يرد به دليل من كتاب ولا سنة ولا أثر للصحابي ولا التابعي، وحاصل اعتقاد السلف في ذلك أن لله كلاما هو صفته كما أخبر بذلك في كتابه وعلى لسان رسوله وأنه ليس كمثله شيء والبحث في ذلك ليس من سنة السلف وأئمة الدين بل هو من المتكلمين الذين أشربوا في قلوبهم نقل علوم اليونانيين زمن المأمون فأكسبهم خيالات راسخة في أذهانهم وفرضيات فاسدة واحتمالات ما أنزل الله بها من سلطان. نسأل الله إصلاح الأمة والعمل بما كان عليه سلفها. اهـ مصححه

لكنهم كثيراً ما انحرفت أفكارهم واختلطت أنظارهم فوقعوا في علماء الأمة وأكابر الأئمة وبالغوا في التعسف والتشنيع وتجاوزوا في التسخيف والتضليل ولولا الخروج عن الصدد لوفيتهم الكيل صاعاً بصاع ولقدمت اليهم بما قدموا باعاً بباع وعلمتهم كيف يكون الهجاء بحروف الهجاء ولعرفتهم الإلام ينتهي المراء بلا مراء .

فلي فرس للحلم بالحلم ملجم ... ولي فرس للجهل بالجهل مسرج

فمن رام تقويمي فاني مقوم ... ومن رام تعويجي فاني معوج

على أن العفو أقرب للتقوى ، والإغضاء مبنى الفتوة وعليه الفتوى ، والسادة الذين نتكلم فيهم هؤلاء إذا مروا باللغو مروا كراماً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ، وحيث تحرر الكلام في الكلام على مذهب أهل السنة واندفع عنه بفضل الله تعالى كل محنة ومهنة ، فلا بأس بأن نحكي بعض الأقوال ، كما حكى الله تعالى كثيراً من أقوال ذوي الضلال ، وبعد أن رسخ الحق في قلبك ، وتعلق في سويدائه كلام ربك لا نخشى عليك من سماع باطل لا يزيدك إلا صفا ، وكاذب لا يورثك إلا صدقاً (فنقول) أما المعتزلة فاتفقوا كافة على أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق الكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الأجسام وغيرها صفة حقيقية ، واتفقوا أيضاً على أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والأصوات وأنه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي وابنه أبو هاشم إلى أنه حادث في محل ، ثم زعم الجبائي أن الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاماً لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقون ، وذهب أبو الهذيل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعضه في محل وهو قوله كن ، وبعضه لا في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار ، وذهب الحسن بن محمد النجار إلى أن كلام الباري إذا قرئ فهو عرض وإذا كتب فهو جسم ، وذهبت الإمامية والخوارج والحشوية إلى أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والأصوات ، ثم اختلف هؤلاء فذهب الحشوية إلى أنه قديم أزلي قائم بذات الرب تعالى لكن منهم من زعم أنه من جنس كلام البشر وبعضهم قال لا بل الحرف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث والقديم متمايز ليس من جنس الحادث ، وأما الكرامية فقالوا إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الأقوال والعبارات وعلى كلا التقديرين فهو قائم بذات الله تعالى لكن إن كان بالاعتبار الأول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وإن كان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثر ، وأما الواقفية فقد أجمعوا على أن كلام الرب تعالى كان بعد أن لم يكن لكن منهم من توقف في إطلاق اسم القديم والمخلوق عليه ومنهم من توقف في إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث ومن القائلين بالحدوث من قال ليس جوهراً ولا عرضاً وذهب بعض المعترفين بالصانع إلى أنه لا يوصف بكونه متكلماً لا بكلام ولا بغير كلام وإنما أوقع الناس في حيص بيص أنهم رأوا قياسين متعارضين أحدهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم ، وكلام الله تعالى مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث ، فقوم (١) ذهبوا إلى أن كلامه تعالى حروف وأصوات وهي قديمة ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات فهو حادث ثم نسب إليهم أشياء هم برآء منها ، وآخرون (٢) قالوا بحدوث كلامه تعالى وأنه مؤلف من أصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلماً عندهم أنه موجد لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح أو ملك كجبريل أو غير ذلك فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات صفة الله تعالى ، وآخرون (٣) لما رأوا مخالفة الأولين للضرورة الظاهرة

(١) هم الحنابلة اه منه (٢) هم المعتزلة اه منه (٣) هم الكرامية اه منه

التي هي أشنع من مخالفة الدليل ومخالفة الآخرين فيما ذهبوا إليه كالعرف والفقه ذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا أن كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم وجمع قالوا: كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات وكثر في هذا المبحث القال والقيل والنزاع الطويل، وبعضهم تحير فوقف وحبس ذهنه في مسجد الدهشة واعتكف، وعندي القياسان صحيحان والنتيجتان صادقتان ولكل مقام مقال ولكل كلام أحوال ولا أظنك تحوجني إلى التفصيل بعد ما قرعت سمعك الجمل بل ولا تكلفني رد هذه الأقوال الشنيعة الوهي لديك إذا أخذت العناية بيديك كسراب بقيعة فابطر شعرور القلم إلى روضة أخرى ولنغرد بفائدة لعلها أولى من الإطالة وأحرى والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب لا رب غيره *

﴿الفائدة الخامسة﴾ في بيان المراد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن أقول روى أحد وعشرون صحابيا(١) حديث نزول القرآن على سبعة أحرف حتى نص أبو عبيدة على تواتره وفي مسند أبي يعلى أن عثمان رضي الله عنه قال على المنبر أذكر الله رجلا سمع النبي ﷺ قال إن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف لما قام فقاموا حتى لم يحصروا فشهدوا بذلك فقال وأنا أشهد معهم، واختلف في معناه على أقوال (أحدها) أنه من المشكل الذي لا يدري لاشتراك الحرف(٢) وفيه أن مجرد الاشتراك لا يستدعي ذلك اللهم إلا أن يكون بالنظر إلى هذا القائل (ثانيها) أن المراد التكثير لا حقيقة العدد فقد جروا على تكثير الآحاد بالسبعة والعشرات بالسبعين والمآت بسبعمائة ومع التسليم لا يخفى وأنه جامع عياض وفيه مع عدم ظهور معناه أن حديثا كما رواه النسائي أن جبريل وميكائيل أتياني فقعد جبريل عن يميني وميكائيل عن يساري فقال جبريل اقرأ القرآن على حرف فقال ميكائيل استزده حتى بلغ سبعة أحرف ونحوه من الأحاديث لا سيما حديث أبي بكرة الذي في آخره فنظرت إلى ميكائيل فسكت فعلمت أنه قد انتهت العدة أقوى دليل على إرادة الانحصار بل في جمع القلة نوع إشارة إلى عدم الكثرة كما لا يخفى (ثالثها) أن المراد بها سبع قراآت وفيه أن ذلك لا يوجد في كلمة واحدة إلا نادرا(٣) والقول بأن كلمة تقرأ بوجه أو وجهين إلى سبع يشكل عليه ما قرئ على أكثر اللهم إلا أن يقال ورد ذلك مورد الغالب وفيه ما لا يخفى حتى قال السيوطي قد ظن كثير من العوام أن المراد بها القراآت السبعة وهو جهل قبيح قدير (رابعها) أن المراد بها سبعة أوجه من المعاني المتفقة على ألفاظ مختلفة نحو أقبل وتعال وهلم وعجل وأسرع وإليه ذهب ابن عيينة وجمع وأيد برواية حتى بلغ سبعة أحرف قال: كلها شاف كاف ما لم تختم آية عذاب برحمة أو رحمة بعذاب، وبما حكي أن ابن مسعود أقرأ رجلا ﴿إن شجرة الزقوم طعام الأثيم﴾ فقال الرجل طعام اليتيم فردها عليه فلم يستقم بها لسانه فقال أتستطيع أن تقول طعام الفاجر؟ قال نعم قال فافعل، وفيه أن ذلك كان رخصة لعسر تلاوته بلفظ واحد على الأميين ثم نسخ ولو جازت روايته بالمعنى لذهب التعبد بلفظه ولاتسع الخرق وفات كثير من الأسرار والأحكام وهذا يستدعي نسخ الحديث وفيه بعد بل لا قائل به (خامسها) أن المراد بها كيفية النطق بالتلاوة من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف وتليين وتحقيق وفيه أن ذلك ليس من الاختلاف

---

(١) وهم أبي بن كعب وأنس وحذيفة وزيد بن أرقم وسمرة بن جندب وسليمان بن صرد وابن عباس وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعمر بن الخطاب وعمر بن أبي سلمة وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم وأبو بكرة وأبو جهم وأبو سعيد الخدري وأبو طلحة الأنصاري وأبو هريرة وأم أيوب اه منه (٢) أي لفظه بين الكلمة والمعنى والجهة قاله ابن سعدان النحوي اه منه (٣) مثل ﴿عبد الطاغوت﴾ ﴿ولا تقل لهما أف﴾ اه منه

الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى، واللفظ الواحد منه تصدقات دال على وحدته فليس فيه سوى مجاز فافهم

(سادسها) أن المراد سبعة أصناف وعليه كثيرون ثم اختلفوا في تعيينها فقيل محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وخصوص وعموم وقصص، وقيل إظهار الربوبية وإثبات الوحدانية وتعظيم الألوهية والتعبد لله ومجانبة الإشراك والترغيب في الثواب والترهيب من العقاب، وقيل أمر ونهي ووعد ووعيد وإباحة وإرشاد واعتبار، وقيل غير ذلك والكل محتمل بل وأضعاف أمثاله إلا أنه لا مستند له ولا وجه للتخصيص.

(سابعها) أن المراد سبع لغات وإليه ذهب ثعلب وأبو عبيد والأزهري، وآخرون واختاره ابن عطية وصححه البيهقي. واعترض بأن لغات العرب أكثر، وأجيب بأن المراد أفصحها وهي لغة قريش وهذيل وتميم والأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر، واستنكره ابن قتيبة قائلا لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش بدليل (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) وعليه يلزم كون السبع في بطون قريش وبه جزم أبو علي الأهوازي، وليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبع لغات بل أنها مفرقة فيه ولعل بعضها أسعد من بعض وأكثر نصيبا. وقيل السبع في مضر خاصة لقول عمر رضي الله عنه نزل القرآن بلغة مضر، وفسرها بعضهم بأنهم هذيل وكنانة وقيس وضبة وتيم الرباب وأسد بن خزيمة وقريش، وقيل أنزل أولا بلسان قريش ومن جاورهم من الفصحاء ثم أبيح للعرب أن تقرأه بلغاتها دفعا للمشقة ولما كان فيهم من الحمية ولم يقع ذلك بالتشهي بل المرعي فيه السماع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. وكيفية نزول القرآن على هذه السبع أن جبريل عليه السلام كان يأتي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في كل عرضة بحرف إلى أن تمت. قال السيوطي بعد نقل هذا القول وذكره وما جاء رده هذا كله هو مردود بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهشام بن حكيم كلاهما قرشي من لغة واحدة وقبيلة واحدة وقد اختلفت قراءتهما ومحال أن ينكر عليه عمر لغته فدل على أن المراد بالأحرف السبعة غير اللغات انتهى. وليت شعري ادعى أحد من المسلمين أن معنى إنزال القرآن على هذه السبع من لغات هؤلاء العرب أنه أنزل كيفما كان وأنهم هم الذين غيروه بلغاتهم وشعروه كما يهوونه الا انطباقه لذلك فإذا لا يختلف أهل قبيلة واحدة في كلمة ولا يتنازع اثنان منهم فيها أم المعنى أن الله تعالى علم ما لا نعلمه من مزايا هذه اللغات على حسب ما فيها من المزايا والنكات، فنزل بها وحيه وأداها نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ووعاها أصحابه فكم حرف هو من قبيلة وهي كلمة نزلت بلغة قبيلة أخرى بلا أحد من السبع وأين له أن يغير ما وعى بل كثيرا ما يختلف صحابيان من قبيلة في الرواية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكل من روايتيهما على غير لغتهما كل ذلك اتباعا لما أنزل الله تعالى وتصديقا لما جاء به رسول الله ﷺ وقد ينكر صحابي غيره روايته وينكر رواية غيره، فكل ذلك يدل على أن مرجع السبع الرواية لا الدراية، ورد الإمام السيوطي لا أدري ماذا أراد منه وما الذي أمسكت عنه، فها هو بين يديك فأمعن النظر فيه وسلام الله تعالى عليك، وما ذكرناه علمت أن القلب يميل إلى هذا السابع فافهم، وقد حققنا بعض الكلام في هذا المقام في كتابنا الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية فارجع إليه إن أردته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفائدة السادسة) في جمع القرآن وترتيبه: اعلم أن القرآن جمع أولا بحضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقد أخرج الحاكم بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع. وثانيا بحضرة أبي بكر رضي الله تعالى عنه فقد أخرج البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت أيضا قال أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب

عنده فقال أبو بكر إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحر بقراء القرآن (١) وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن قلت لعمر كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال عمر هذا والله خير فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت الذي رأى عمر قال زيد قال أبو بكر إنك شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن قلت كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر فتتبعت القرآن أجمعه من العسب (٢) واللخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع خزيمة الأنصاري لم أجدها مع غيره (لقد جاءكم رسول) حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله تعالى ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر وأخرج ابن أبي داود بسند رجاله ثقات مع انقطاع أن أبا بكر قال لعمر وزيد مع أنه كان حافظاً اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه ولعل الغرض من الشاهدين أن يشهدا على أن ذلك كتب بين يدي الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أو على أنه مما عرض عليه صلى الله تعالى عليه وسلم عام وفاته وإنما اكتفوا في آية التوبة بشهادة خزيمة لأن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جعل شهادته بشهادة رجلين والقول بأن المراد بالشاهدين الحفظ والكتابة مما لا يحتاج له (٣) وما شاع أن علياً كرم الله وجهه لما توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تخلف لجمعه فبعض طرقه ضعيف (٤) وبعضها موضوع (٥) وما صح (٦) فمحمول كما قيل على الجمع في الصدر وقيل كان جمعاً بصورة أخرى لغرض آخر ، ويؤيده أنه قد كتب فيه الناسخ والمنسوخ فهو ككتاب علم ، وقد أخرج ابن أبي داود بسند حسن عن عبد خير قال : سمعت علياً يقول أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر رضي الله تعالى عنه رحمة الله على أبي بكر هو أول من جمع كتاب الله أي على الوجه الذي تقدم فلا ينافي ما في مختصر القرماني أن أول من جمعه عمر رضي الله تعالى عنه ، وما روي عن أبي بريدة أنه قال أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة أقسم لا يرتدي برداء حتى يجمعه فهو مع غرابته وانقطاعه محمول على أنه أحد الجامعين بأمر أبي بكر رضي الله تعالى عنه قاله الإمام السيوطي وهي هفوة منه لا يقال لصاحبها لعاً لأن سالماً هذا قتل في وقعة اليمامة كما يدل عليه كلام الحافظ ابن حجر في إصابته ونص عليه السيوطي نفسه في إتقانه بعد هذا المبحث بأوراق ولا شك أن الأمر بالجمع وقع من الصديق بعد تلك الوقعة وهي التي كانت سبباً له كما يدل عليه حديث البخاري الذي قدمناه فسبحان من لا ينسى ، وما اشتهر أن جامعه عثمان فهو على ظاهره باطل لأنه رضي الله تعالى عنه إنما حمل الناس فيه سنة خمس وعشرين (٧) على القراءة

(١) وقد روي أنه قتل يوم اليمامة سبعون من القراء منهم سالم مولى أبي حذيفة اه منه (٢) العسب جمع عسيب وهو جريد النخل كانوا يكشطون الخوص ويكتبون في الطرف العريض واللخاف بكسر اللام وبخاء معجمة خفيفة آخره فاء جمع لخفة بفتح اللام وسكون الخاء هي الحجارة الرقاق وقال الخطابي صفائح الحجارة اه منه (٣) هذا القول لابن حجر قاله على سبيل الظن وهو من بعضه اه منه (٤) وهو ما أخرجه أبو داود من طريق ابن سيرين اه منه .

(٥) وهو ما أخرجه غير واحد من رواية أبي حيان التوحيدي أحد زنادقة الدنيا اه منه (٦) كرواية ابن الضريس في فضائل علي رضي الله تعالى عنه اه منه (٧) وقيل في حدود سنة ثلاثين ولا يبعد اه منه

على وجه واحد باختيار وتلقٍّ من شهده من المهاجرين والأنصار لما خشي الفتنة من اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات، فقد روى البخاري عن أنس أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال لعثمان أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى فأرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت (١) وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنه إنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق بمصحف (٢) مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. قال زيد: ففقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ بها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) فألحقناها في سورتها في المصحف. وقد ارتضى ذلك أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى أن المرتضى كرم الله تعالى وجهه قال على ما أخرج ابن أبي داود بسند صحيح عن سويد بن غفلة عنه: لا تقولوا في عثمان إلا خيراً فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا. وفي رواية لو وليت لعملت بالمصاحف الذي عمل عثمان. وما نقل عن ابن مسعود أنه قال لما أحرق مصحفه: لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي، كذب كسائر معاملة عثمان معه التي يزعمها الشيعة حين أخذ المصحف منه. وهذا الذي ذكرناه من فعل عثمان هو ما ذكره غير واحد من المحققين حتى صرحوا بأن عثمان لم يصنع شيئاً فيما جمعه أبو بكر من زيادة أو نقص أو تغيير ترتيب سوى أنه جمع الناس على القراءة بلغة قريش محتجاً بأن القرآن نزل بلغتهم.

ويشكل عليه ما مر آنفاً من قول زيد فقدت آية من الأحزاب الخ فإنه بظاهره يستدعي أن في المصاحف العثمانية زيادة لم تكن في ما تلك الصحف والأمر في ذلك هين إذ مثل هذه الزيادة اليسيرة لا توجب مغايرة يعبأ بها ولعلها تشبه مسألة التضاريس، ولو كان هناك غيرها لذكر ونقل فليس، ولا تقدح أيضاً في الجمع السابق إذ يحتمل أن يكون سقوطها منه من باب الغفلة وكثيراً ما تعتري السارحين في رياض حظائر قدس كلام رب العالمين فيذكرهم سبحانه بما غفلوا فيتداركون ما أغفلوا. ويؤيد هذا أن كلا من الجمعين وأصله القرآن المعول عليه في البين لكن عراه في أولهما ما عراه. وفي ثانيهما ذكره من تكفل بحفظ الذكر فتدارك ما نساه.

وبعد استقرار هذه المصاحف بين هذه الأمة المحفوظة لا سيما الصدر الأول الذي حوى من الأكابر ما حوى وتصدر فيه للخلافة الراشدة علي المرتضى، وهو باب مدينة العلم بلا شك، والأسد الأشد الذي لا تأخذه في الله لومة لائم لا يبقى في ذهن مؤمن احتمال سقوط شيء بعد من القرآن وإلا لوقع الشك في كثير من ضروريات هذا الدين الواضح البرهان، وزعمت الشيعة أن عثمان بل أبا بكر وعمر أيضاً حرفوه وأسقطوا كثيراً من آياته وسوره فقد روى الكليني منهم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله أن القرآن الذي جاء به جبريل إلى محمد ﷺ

(١) وأخرج ابن أبي داود أنه جمع اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار اهـ منه

(٢) فأرسل إلى مكة وإلى الشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى البصرة وإلى الكوفة وحبس بالمدينة واحداً كما أخرج ذلك ابن أبي داود من طريق حمزة الزيات اهـ منه

سبعة عشر ألف آية (١) وروى محمد بن نصر عنه أنه قال كان في (لم يكن) اسم سبعين رجلا من قريش بأسمائهم
وأسماء آبائهم وروى عن سالم بن سلمة قال قرأ رجل على أبي عبد الله وأنا أستمع حروفا من القرآن ليس ما يقرأها
الناس فقال أبو عبد الله مه عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فإذا قام القائم قرأ كتاب الله
على حده وروى عن محمد بن جهم الهلالي وغيره عن أبي عبد الله أن (أمة هي أربى من أمة) ليس كلام الله بل محرف
عن موضعه والمنزل (أئمة هي أزكى من أئمتكم) وذكر ابن شهر آشوب المازندراني في كتاب المثالب أن سورة الولاية
أسقطت بتمامها وأن أكثر سورة الأحزاب سقط إذ كانت مثل سورة الأنعام فأسقطوا منها فضائل أهل البيت وكذا
أسقطوا لفظ ويلك من قبل (لا تحزن إن الله معنا) وعن (ولاية علي) من بعد (وقفوهم إنهم مسئولون) وعلي بن أبي طالب
من بعد (وكفى الله المؤمنين القتال) وآل محمد من بعد (وسيعلم الذين ظلموا) إلى غير ذلك فالقرآن الذي بأيدي المسلمين
اليوم شرقا وغربا وهو أشد الإسلام ودائرة الأحكام مركز الخطبة أشد تحريفا عند هؤلاء من التوراة والإنجيل
وأضعف تأليفا منهما وأجمع للأباطيل وأنت تعلم أن هذا القول أوهى من بيت العنكبوت وإنه لأوهن البيوت
ولا أراك في مرية من حماقة مدعيه وسفاهة معتقديه ولذا تنفى بعض علمائهم عنه وحمله قولا لبعض أصحابه
قال الطبرسي في مجمع البيان (٢) أما الزيادة فيه أي القرآن فمجمع على بطلانها وأما النقصان فقد روي عن قوم من أصحابنا
وقوم من حشوية العامة والصحيح خلافه وهو الذي نصره المرتضى واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب
المسائل الطرابلسيات وذكر في مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع
العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة فإن العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته
وبلغت إلى حد لم تبلغه فيما ذكرناه لأن القرآن معجز النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية وعلماء
المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف
يجوز أن يكون مغيرا أو منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد وقال أيضا إن العلم بتفصيل القرآن
وأبعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني
فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها حتى لو أن مدخلا أدخل في كتاب سيبويه
بابا من النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم أنه ملحق وأنه ليس من أصل الكتاب وكذا القول في كتاب
المزني ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء وذكر
أيضا أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن واستدل على ذلك
بأن القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان وأنه كان يعرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويتلى
عليه وأن جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم عدة ختمات وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعا مرتبا غير مبتور ولا مبثوث وذكر أن من
خالف في ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث
نقلوا أخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع بصحته انتهى. وهو كلام دعاه إليه ظهور فساد
مذهب أصحابه حتى للأطفال والحمد لله على أن ظهر الحق وكفى الله المؤمنين القتال إلا أن الرجل قد دس في الشهد سما
وأدخل الباطل في حمى الحق الأحمى (أما أولا) فلأن نسبة ذلك إلى قوم من حشوية العامة الذين يعني بهم أهل السنة

(١) والمشهور عندنا أنه ستة آلاف وستمائة وستة عشر آية اهـ منه (٢) هو تفسير مطبوع في العجم

والجماعة فهو كذب أو سوء فهم لأنهم أجمعوا على عدم وقوع النقص فيما تواتر قرآنا كما هو موجود بين الدفتين اليوم، نعم أسقط زمن الصديق ما لم يتواتر وما نسخت تلاوته وكان يقرؤه من لم يبلغه النسخ وما لم يكن في العرضة الأخيرة ولم يأل جهدا رضي الله تعالى عنه في تحقيق ذلك إلا أنه لم ينتشر نوره في الآفاق إلا زمن ذي النورين فلهذا نسب إليه كما روي عن حميدة بنت يونس أن في مصحف عائشة رضي الله عنها (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) «وعلى الذين يصلون الصفوف الأول» وأن ذلك قبل أن يغير عثمان المصاحف، وما أخرج أحمد عن أبي قال: قال لي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك فقرأ علي (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) إن الدين عند الله الحنيفية غير المشركة ولا اليهودية ولا النصرانية ومن يفعل ذلك فلن يكفره» وفي رواية «(ومن يعمل صالحا فلن يكفره وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وفارقوا الكتاب لما جاءهم أولئك عند الله شر البرية ما كان الناس إلا أمة واحدة ثم أرسل الله النبيين مبشرين ومنذرين يأمرون الناس يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويعبدون الله وحده أولئك عند الله خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه» وفي رواية الحاكم «فقرأ فيها ولو أن ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه يسأل ثانيا ولو سأل ثانيا فأعطيه يسأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب» وما روي عنه أيضا أنه كتب في مصحفه سورتي الخلع والحفد «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكفار ملحق» فهو من ذلك القبيل، ومثله كثير، وعليه يحمل ما رواه أبو عبيد عن ابن عمر قال: لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر، والروايات في هذا الباب أكثر من أن تحصى إلا أنها محمولة على ما ذكرناه، وأين ذلك مما يقوله الشيعي الجسور (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور).

وأما ثانيا فلأن قوله إن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن الخ إن أراد به أنه مرتب الآي والسور كما هو اليوم وأنه يقرؤه من حفظه في الصدر من الأصحاب كذلك لكنه كان مفرقا في العسب واللخاف فمسلم إلا أنه خلاف الظاهر من سياق كلامه وسباقه، وإن أراد أنه كان في العهد النبوي مجموعا كما هو الآن لا غير وكان مرتبا ومجموعا في مصحف واحد غير متفرق في العسب واللخاف فممنوع، والدليل الذي استدل به لا يدل عليه كما لا يخفى، ويا لله العجب كيف ذكر في هذا المعرض ختمات ابن مسعود وأبي على النبي ﷺ وجعل ذلك من أدلة مدعاه مع أن مروي كل منهما يخالف مروي الآخر وكلاهما يخالفان ما في المصحف العثماني في السور مثلا ففي مصحفنا مائة وأربعة عشر بإجماع من يعتد به، وقيل ثلاثة عشر بجعل الأنفال وبراءة سورة واحدة، وفي مصحف ابن مسعود مائة واثنتا عشرة سورة لأنه لم يكتب المعوذتين (١) بل صح عنه (٢) أنه كان يحكهما من المصاحف ويقول: ليستا من كتاب الله تعالى وإنما أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يتعوذ بهما

---

(١) لم يكتب [illegible] هنا لكن لا لاعتقاد أنها ليست من القرآن معاذ الله ولكن للاكتفاء بحفظ الوجوب قراءتها في الصلاة فلا يخشى ضياعها اهـ منه (٢) كما أخرجه عبد الرحمن بن أحمد والطبراني عن النخعي اهـ منه

ولهذا عوذ بهما الحسن والحسين ولم يتابعه أحد من الصحابة على ذلك وقد صح أنه ﷺ قرأ بهما في الصلاة، فالظاهر أنهما غير متواترتين قرآنا عنده والقول بأنه إنما أنكر الكتابة وأراد بالكتاب المصحف ليتم التأويل مستبعد جداً بل لا يصح كما لا يخفى. وفي مصحف أبي خمسة عشر لأنه كتب في آخره بعد (العصر) سورتي الخلع والحفد وجعل سورة (الفيل وقريش) فيه سورة واحدة وترتيب كل أيضاً متغاير ومغاير لترتيب مصحفنا مغايرة لا تخفى عليك فسورة (ن) في مصحف ابن مسعود بعد (الذاريات) و (لا أقسم بيوم القيامة) بعد (عم) (والنازعات) بعد (الطلاق) و (الفجر) بعد (التحريم) إلى غير ذلك وسورة (بني إسرائيل) في مصحف أبي بعد (الكهف) و (الحجرات) بعد (ن) و (تبارك) بعد (المرسلات) (والنازعات) بعد (الواقعة) و (ألم نشرح) بعد (قل هو الله أحد) مع اختلاف كثير يظهر لمن رجع إلى الكتب المؤلفة في هذا الباب، وكأن ران البعض خطي على قلب هذا البعض فقال ما قال ولم يتفكر في حقيقة الحال ولم يبال برغم الذيال قاصداً أن يستر بخفي عقل كيده نور ذي النورين الساطع عليه من برج شمس الكونين ومن بدر صدره مع أن نسبة هذا الجمع إليهما من أوضح الأمور بل أشهر من المشهور، وهو شائع أيضاً عند الشيعة وليس لهم إلى إنكاره ذريعة ولكن من ركب التعصب غير معذور ومذهب التعسف محذور، وإذا حققت ما ذكر لك وروعيت ما عليك تلوناه فاعلم أن ترتيب آيه وسوره بتوقيف من النبي ﷺ أما ترتيب الآي فكونه توقيفياً مما لا شبهة فيه حتى نقل جمع منهم الزركشي (١) وأبو جعفر (٢) الإجماع عليه من غير خلاف بين المسلمين والنصوص متظاهرة على ذلك.

وما يدل ظاهره من الآثار على أنه اجتهادي معارض ساقط عن درجة الاعتبار كالخبر الذي أخرجه ابن أبي داود بسنده عن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال أتى الحرث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر سورة براءة فقال أشهد أني سمعتهما من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ووعيتهما فقال عمر وأنا أشهد لقد سمعتهما ثم قال لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة فانظروا آخر سورة من القرآن فألحقوها في آخرها فإنه معارض بما لا يحصى مما يدل على خلافه بل لابن أبي داود مخرجه خبر يعارضه أيضاً فقد أخرج أيضاً عن أبي أنهم جمعوا القرآن فلما انتهوا إلى الآية التي في سورة براءة (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون) ظنوا أن هذا آخر ما نزل فقال أبي إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأني بعد هذا آيتين (لقد جاءكم رسول) إلى آخر السورة.

وأما ترتيب السور ففي كونه اجتهادياً أو توقيفياً خلاف والجمهور على الثاني (٣) قال أبو بكر الأنباري أنزل الله تعالى القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين فكانت السورة تنزل لأمر يحدث والآية جواباً لمستخبر فيوقف جبريل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على موضع الآية والسورة، فمن قدم أو أخر فقد أفسد (٤) نظم القرآن. وقال الكرماني ترتيب السور هكذا هو عند الله تعالى في اللوح المحفوظ وعليه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعرض على جبريل كل سنة ما كان يجتمع عنده منه وعرض عليه في السنة التي توفي فيها مرتين، وقال الطيبي مثله وهو المروي عن جمع غفير إلا أنه يشكل على هذا ما أخرجه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المئين (٥) فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال فقال عثمان كان

(١) في البرهان اه منه (٢) في المناسبات اه منه (٣) وهذا أمر قوي اه منه (٤) بعضهم استنبط عمر النبي ﷺ ثلاثاً وستين سنة من قوله في سورة المنافقين (ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها) فإنها رأس ثلاث وستين سورة وعقبها بالتغابن للإشارة إلى ظهور التغابن بعد فقده ﷺ اه منه (٥) المئين ما زاد على مائة آية أو قاربها والمثاني ما قارب المئين اه منه

رسول الله ﷺ ينزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت الانفال من أوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبين لنا أنها منها فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتهما في السبع الطوال

فهذا يدل على أن الاجتهاد دخل في ترتيب السور وقد ذهب البيهقي إلى أن جميع السور ترتيبها توقيفي إلا براءة والانفال وبه انشرح صدر الامام السيوطي ذاهبا عن الغرائب والذي ينشرح له صدر هذا الفقير هو ما انشرحت له صدور الجم الغفير من أن ما بين اللوحين الآن موافق لما في اللوح من القرآن وحاشا أن يهمل صلى الله تعالى عليه وسلم أمر القرآن وهو نور نبوته وبرهان شريعته فلا بد إما من النص على مواضع الآي والسور وإما من الرمز إليهم بذلك وإجماع الصحابة في الآن على هذا الترتيب وعدولهم عما كان أولا عند بعضهم على غيره من الاساليب وهم الذين لا تأخذهم في الله لومة لائم ولا يصدهم عن اتباع الحق لوم لائم ولا لوم قائل أقوى دليل على أنهم وجدوا ما أخذوه عنه . ولم يدع عندهم أولا ولا ولا وعثمان رضي الله تعالى عنه وإن لم يقف على ما يفيده القطع في براءة والانفال وضع ما دل على خلافه إلا أن غيره وقف ووافق ما فعله ولم يتوقف وكم لعمر رضي الله تعالى عنه موافقات لربه أدى إليها فكره فليكن لعثمان هذه الموافقة التي ظهر لغيره تحققها من النصوص أو الرموز فتمسك على أن ذلك كان في زمان عثمان عند التحقيق ولكن لما رفعت الاقلام وجفت الصحف وانحسمت الشكاية في أيامه واجتمعت المسلمون في سائر الآفاق بإمامه نسب ذلك إليه وقصر من دونهم عليه والسؤال له وجوابه ليسا قطعيين في الدلالة على الاستقلال لجواز أن يكون السؤال للاستخبار عن سر عدم البسملة والجواب لإبداء ما خطر في البال . وبالجملة بعد إجماع الامة على هذا المصحف لا ينبغي أن يصغى إلى آحاد الاخبار ولا يلتفت إلى نقائص غرائب الآثار فافهم ذاك والله سبحانه وتعالى يتولى هداك

﴿ الفائدة السابعة ﴾ في بيان وجه إعجاز القرآن

﴿ اعلم ﴾ أن إعجاز القرآن لا مرية فيه ولا شبهة تعتريه يتوارى الاستدلال عليه لانجلائه الباهر عن ريب او ظن فاهتمام الأمم بالنسبة إليه بيان وجه الاعجاز والكلام فيه على سبيل الايجاز ﴿ فنقول ﴾ قد اختلف الناس في ذلك فذهب بعض المعتزلة إلى ان وجه إعجازه اشتماله على النظم الغريب والوزن العجيب والاسلوب الغرائب لما استنبطه البلغاء من العرب في مطالعه وفواصله ومقاطعه ورد بوجهين ﴿ الاول ﴾ أنا لا نسلم أنه اشتمل كثيراً من آياته على وزن أبيات العرب نحو قوله تعالى (ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه) وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) ومثله كثير ﴿ الثاني ﴾ أنا لو سلمنا الغرابة لكن لا نسلم أنه بمجرده يكون معجزاً وإلا لكانت حماقات مسيلمة إذ هي على وزنه كذلك . وذهب الجاحظ إلى أنه اشتماله على البلاغة التي تتقاصر عنها سائر ضروب البلاغات ورد بوجوه ﴿ الاول ﴾ أنا إذا نظرنا إلى أبلغ الخطب وأجزل الشعر وقطعنا النظر عن الوزن وقسناه بقصار القرآن كان الأمر في التفاوت ملتبسا والمعجز لا بد ان ينتهي إلى حد لا يبقى معه لبس ولا ريبة ﴿ الثاني ﴾ ان القرآن غير خارج عن كلام العرب وما من أحد من بلغائهم إلا وقد كان مقدوراً له الاتيان بقليل من مثل ذلك والقادر على البعض قادر على الكل ﴿ الثالث ﴾ ان الصحابة اختلفوا في البعض ولو كان منتهيا إلى الاعجاز بلاغة لعرفوه وما اختلفوا ﴿ الرابع ﴾ انهم طالبوا البينة عن أتى بشيء

منه ولو كانت بلاغته منتهية إلى حد الاعجاز ماطلبوها (الخامس) أن في كل عصر من تنتهي اليه البلاغة وذلك غير موجب للاعجاز ولا للدلالة على صدق مدعي الرسالة لجواز أن يكون هو من انتهت اليه وقيل هو اشتماله على الاخبار بالغيب ورد . أما أولا فبأن الاصابة في المرة والمرتين ليست من الخوارق والحد الذي يصير به الاخبار خارقا غير مضبوط فاذا لا يمتنع أن يقال ما اشتمل عليه القرآن لم يصل اليه . وأما ثانيا فبأنه يلزم أن يكون أخبار المنجمين والكهنة عن الامور المغيبة مع كثرة إصابتها معجزة . وأما ثالثا فبأنه يلزم أن تكون التوراة كذلك لاشتمالها كاشتماله . وأما رابعا فبأنه يلزم أن يكون الخالي عن الاخبار بالغيب من القرآن غير معجز . وقيل هو كونه مع طوله وامتداده غير متناقض ولا مختلف وأبطل بوجهين (الاول) أنا لا نسلم عدم التناقض والاختلاف فيه أما التناقض فقوله تعالى (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) والشعر كثير فيه وقال تعالى (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) ثم قال (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) وقال تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الاولين أو يأتيهم العذاب قبلا) فحصر المانع في أحد السببين وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا) فحصر المانع في غيرهما إلى غير ذلك . وأما الاختلاف فكقوله تعالى (كالصوف المنفوش) بدل (كالعهن المنفوش) وقوله تعالى (ضربت عليهم المسكنة والذلة) بدل قوله الذلة والمسكنة وقوله تعالى (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم) وهو أب لهم وقوله تعالى في خلق آدم مرة من تراب ومرة من حمأ ومرة من طين ومرة من صلصال على أن فيه تكرارا لفظيا ومعنويا كما في الرحمن وقصة موسى مثلا وتعرضا لاجتماع الواضحات كما في قوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وقال عثمان إن في القرآن لحنا ستقيمه العرب بألسنتها (الثاني) أنا لو سلمت السلامة من جميع ذلك لكنه ليس بإعجاز لانه موجود في كثير من الخطب والشعر ويظهر كما قيل أن يكون على هذا او بعض السور القصار بتقدير التحدي بها . وقيل هو موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى ورد بأنه معتاد في أكثر كلام البلغاء ويتقض أيضا بكلام الرسول الغير المعجز وبالتوراة والانجيل . وقيل إعجازه قدمه واعترض بأنه يستدعي أن يكون كل من صفاته تعالى كذلك وأيضا الكلام القديم لا يمكن الوقوف عليه فلا يتصور التحدي به . وقال الاستاذ أبو إسحاق الاسفرايني والنظام إعجازه بصرف دواعي بلغاء العرب عن معارضته وقال المرتضى بسلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة واعترض بأربعة أوجه (الاول) أنه يستلزم أن يكون المعجز الصرفة لا القرآن وهو خلاف ما عليه إجماع المسلمين من قبل (الثاني) أن التحدي وقع بالقرآن على كل العرب فلو كان الاعجاز بالصرفة لكانت على خلاف المعتاد بالنسبة إلى كل واحد ضرورة تحقق الصرفة بالنسبة اليه فيكون الاتيان بمثل كلام القرآن معتادا له والمعتاد لكل ليس هو الكلام الفصيح بل خلافه فيلزم أن يكون القرآن كذلك وليس كذلك .

(الثالث) أنه يستلزم أن يكون مثل القرآن معتادا من قبل تحقق الصرفة من بعد فيجوز المعارضة بما يوجد من كلامهم مثل القرآن قبلها (الرابع) وهو خاص بمذهب المرتضى أنه لو كان الاعجاز بفقد العلوم لما نطقوا به ولو نطقوا لما كانت العادة جارية بالتحدث بالخوارق بحيث لم يكن دل على فساد الصرفة بهذا الاعتبار . واستدل بعضهم على فساد القول بها بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن) الآية فانه يدل على عجزهم مع بقاء قدرهم ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم لانه بمنزلة اجتماع الموتى وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره ولا يأس بانضمامه إلى

صناعة التنجيم وأخبار القرآن بالغيوب ليست كذلك وأما أخبار الكهنة فالقول فيها كما في السحر .

(وأما الثالث) فلأن ما في التوراة من الإخبار بالغيب إن كان كثيرا خارقا للعادة ووقع التحدي به فهو أيضا معجز وآية صدق لمن أتى به ولا يضرنا التزام ذلك (وأما الرابع) فلأنه لا يرد على من يقول وجه الإعجاز مجموع ما تقدم أصلا . ومن يقول وجهه مجرد الإخبار بالغيب يقول بأن الخالي من ذلك غير معجز وإنما الإعجاز في القرآن بجملته ويكفي ذلك في غرضه ، والاعتراض على كون وجه الإعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد بوجهيه مدفوع (أما الأول) فلأن اشتمال القرآن على الشعر قد سبق جوابه فلا ينقض (وما علمناه الشعر) وأما الآيتان الأوليان فقد أجاب عنهما ابن عباس حين سأله رجل عن آيات من هذا القبيل بأن نفي المسألة قبل النفخة الثانية وإثباتها فيما بعدها والسدي بأن نفي المسألة عند تشاغلهم بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط وإثباتها فيما عداها وابن مسعود بأن المسألة المنفية طلب بعضهم العفو من بعض والمثبتة على ظاهر معناها فلا منافاة. وأما الآيتان الأخريان فمعنى الأولى منهما (وما منع الناس أن يؤمنوا) إلا إرادة الله أن تأتيهم سنة الأولين من نحو الخسف أو يأتيهم العذاب قبلا في الآخرة ولا شك أن إرادة الله تعالى مانعة من وقوع ما ينافي المراد فهذا حصر في السبب الحقيقي. ومعنى الثانية (وما منع الناس أن يؤمنوا) إلا استغراب بعثة البشر رسولا وهو مدلول القول التزاما والحال لا يناسب المانعية والمدلول ليس مانعا حقيقيا بل عادي لجواز وجود الإيمان معه فهو حصر في المانع العادي فلا تناقض وسيأتي هذا إن شاء الله تعالى زيادة تحقيق .

وكذا الأمثلة عما يضيق عنه هذا البحث. وأما الاختلاف المذكور فليس هو المنفي في قوله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) لأن المراد به أحد أمرين: الأول الاختلاف المناقض للبلاغة، والثاني الاختلاف فيما أخبر عنه من قصص الماضين وسير الأولين مع أمية من جاء به وعدم دراسته للعلوم ومطالعته للكتب ولا شك أنه لم يوجد في القرآن شيء من هذه الاختلافات على أن أمثال بعض ما ذكر من الاختلاف ليس بقرآن لأنه لم يتواتر وأمثال البعض الآخر اختلاف مقال لاختلاف الأحوال، والمرجع إلى جوهر واحد وهو التراب في خلق آدم مثلا ومنه تدرجت تلك الأحوال وأي ضرر في ذلك . وأما التكرار اللفظي والمعنوي فلا يخلو عن فائدة لا تحصل من غير تكرار كبيان اتساع العبارة وإظهار البلاغة وزيادة التأكيد والمبالغة إلى غير ذلك مما قد أمعن المفسرون في تحقيقه وبيانه وستراه بحوله تعالى. وأما ما يتوهم فيه أنه من قبيل إيضاح الواضحات فليس يخلو عن دفع احتمال ورفع خيال ، فإنه لو لم يقل فيما ذكر من الآية (تلك عشرة كاملة) لتوهم ولو على بعد أن المراد و(سبعة إذا رجعتم) بل في ذلك غير هذا أسرار ستأتيك بعون باريك . وأما قول عثمان أن في القرآن لحنا الخ فهو مشكل جدا إذ كيف يظن بالصحابة أولا اللحن في الكلام فضلا عن القرآن وهم هم ثم كيف يظن بهم ثانيا اجتماعهم على الخطأ وكتابته ثم كيف يظن بهم ثالثا عدم التنبه والرجوع ثم كيف يظن بعثمان عدم تغييره وكيف يتركه لتقيمه العرب وإذا كان الذين تولوا جمعه لم يقيموه وهم الخيار فكيف يقيمه غيرهم فلعمري إن هذا مما يستحيل عقلا وشرعا وعادة .

فالحق إن ذلك لا يصح عن عثمان والخبر ضعيف مضطرب منقطع . وقد أجابوا عنه بأجوبة لا أراها تقابل مؤنة نقلها والذي أراه أن رواة هذا الخبر سمعوا شيئا ولم يتقنوه فحرفوه فلزم الإشكال وحل إلينا العضال وهو ما روي بالسند عن عبد الله بن عبد الأعلى قال: لما فرغ من المصحف أتي به عثمان فنظر فيه فقال أحسنتم وأجملتم أرى شيئا سنقيمه بألسنتنا وهذا لا إشكال فيه لأنه عرض عليه عقيب الفراغ من كتابته فرأى فيه ما كتب

على غير لسان قريش ثم وفق بذلك عند العرض والتقويم ولم يترك فيه شيئا ولا أحسبك في مرية من ذلك ثم بقي ما روي بإسناد صحيح على شرط الشيخين عن هشام بن عروة عن أبيه قال سألت عائشة رضي الله تعالى عنها عن لحن القرآن عن قوله تعالى (إن هذان لساحران) وعن قوله (والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة) وعن قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون) فقالت يا ابن أختي هذا عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب وكذا ما روي عن سعيد بن جبير كان يقرأ (والمقيمين الصلاة) ويقول هو لحن من الكاتب ويجاب عن الأول بأن معنى قولها أخطأوا أي في اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه لا أن الذي كتبوه من ذلك خطأ لا يجوز فإن ما لا يجوز مردود وإن طالت مدة وقوعه وهذا الذي رأته عائشة وكم لها من رأي رضي الله تعالى عنها. وعن الثاني بأن معنى قوله لحن من الكاتب لغة وقراءة له وفي الآية قراءة أخرى وللنحويين في توجيه هذه القراءات كلام طويل ستسمعه فيما بعد إن شاء الله تعالى. وأما الوجه الثاني (فلا تذهب) إلى أن وجه الإعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد وأن القرآن بجملته معجز لذلك فلا مانع كثيرا من الخطب والشعر من ذلك وظهور ذلك كل الظهور فيما يكون على مقدار بعض السور القصار لا يقدره شيئا كما لا يخفى فتدبر ■

وقد أطال العلماء الكلام على وجه إعجاز القرآن وأتوا بوجوه شتى الكثير منها خواص وفضائل مثل الروعة التي تلحق قلوب سامعيه وأنه لا يمله تاليه بل يزداد حلاوة بالترديد مع أن الكلام يعادى إذا أعيد وكونه آية باقية لا تعدم ما بقيت الدنيا مع تكفل الله تعالى بحفظه. والذي يخطر بقلب هذا الفقير أن القرآن بجملته وأبعاضه حتى أقصر سورة منه معجز بالنظر إلى نظمه وبلاغته وإخباره عن الغيب وموافقته لقضية العقل ودقيق المعنى وقد يظهر كلها في آية وقد يستتر البعض كالإخبار عن الغيب ولا ضير ولا عيب فما بقي كاف وفي الغرض واف ■

نجوم سماء كلما انقض كوكب ... بدا كوكب تأوي إليه كواكب

أما بيان كون النظم معجزا فلأن مراتب تأليف الكلام على ما قيل خمس (الأول) ضم الحروف المبسوطة بعضها إلى بعض لتحصل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف (والثانية) تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض فتحصل الجمل المفيدة وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور (والثالثة) ضم ذلك إلى بعض ضما له مبادٍ ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم (والرابعة) أن يعتبر في أواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع (والخامسة) أن يجعل له مع ذلك وزن ويقال له الشعر والمنظوم إما محاورة ويقال له الخطابة وإما مكاتبة ويقال له الرسالة فأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الأقسام ولكل من ذلك نظم مخصوص والقرآن جامع لمحاسن الجميع بنظم مكتسٍ أبهى حلل وبريء من كل خلل ومشتمل على خواص ما شامها سواه، ومزايا ما سامها عند أهل النقد نظم إلا أباه ■

من كل لفظ تكاد الأذن تجعله ... ربا ويحسده القرطاس والقلم

ويؤيد ذلك أنه لا يصح أن يقال له رسالة أو خطابة أو سجع كما يصح أن يقال هو كلام والبليغ إذا قرع سمعه فصل بينه وبين ما عداه من النظم بلا ترديد وهذا أمر لا يخفى على الرجال حتى على الولدان. وأما بيان ذلك في البلاغة فهو أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في البيان متفاوتة فمنها البليغ الرصين الجزل ومنها الفصيح القريب السهل ومنها الجائز الطلق الرسل وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود فالأول أعلاها والثاني أوسطها والثالث أدناها وأقربها وقد حازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الأقسام أوفر حصة وأخذت من كل نوع أعظم شعبة فانتظم لها

بانتظام هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة وهما كالمتضادين فكان اجتماع الأمرين فيه مع نبو كل منهما عن الآخر فضيلة ومنزلة جليلة وقد خص بذلك القرآن ولا يخفى (١) على ذوي الفطر السليمة ومن كان له في علم البلاغة إتقان. وأما بيان إعجازه لاشتماله على الإخبار بالغيب فلأنه تضمن ما يحكم القطع بكونه من أخبار القرون الماضية والأمم البائدة والشرائع الداثرة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب الذي قطع عمره في تعلم ذلك وتتبعه فيورده القرآن على وجهه ويأتي به على نصه وهو يعلم أن من أتى به أمي لا يقرأ ولا يكتب صلى الله تعالى عليه وسلم مع الإعلام بما في ضمائر كثيرين من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل كقوله تعالى (وإذ همت طائفتان منكم أن تفشلا) وقوله تعالى (ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله) والإعلام بالحوادث المستقبلة في الأعصار الآتية كقوله تعالى (الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) والإخبار أنهم في أعقابهم لا يفعلون (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا) كقوله تعالى خطابا لليهود (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا) إلى غير ذلك فما أحجمهم إلى أضعف مما عقب من مثل ذلك وقد اشتمل القرآن عليها واختص من بين الكتب بها حتى أن أقصر سورة فيه وهي الكوثر تشير إلى أربعة أخبار عن الغيب من أنها ثلاث آيات (الأول) في قوله تعالى (إنا أعطيناك الكوثر) إذا أريد به كما في بعض الروايات كثرة الأتباع (والثاني) في قوله (وانحر) حيث أريد به كما هو الظاهر الأمر بالنحر فهو إشارة إلى اليسار حتى يمكنه الانفاق عليه (والثالث والرابع) في قوله تعالى (إن شانئك هو الأبتر) حيث صرح برمز أن شانئك لا يبقى أثر لا عقب له فكان كما أخبر ولا شك عند عاقل أن مجموع ما ذكر يعجز عنه البشر. وأما إعجازه موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى فلأنه اشتمل على توحيد الله تعالى وتنزيهه والدعاء إلى طاعته وبيان طريق عبادته من تحليل وتحريم ووعظ وتعليم وأمر بمعروف ونهي عن منكر وإشارة إلى محاسن الأخلاق وزجر عن مساويها واضعا كل شيء منها موضعه الذي لا يرى أولى منه ولا أليق ولا يتصور أحرى من ذلك ولا أحق جامعا بين الحجة والمحتج له والدليل والمدلول عليه ليكون ذلك آكد للزوم ما دعا إليه وامتثال ما أمر به واجتناب ما نهي عنه مع إشارة أنيقة ورموز دقيقة وأسرار جزيلة وحكم جليلة تستقصي إن شاء الله تعالى في تفسير ما يعجب لا تبقي في شك من رد من يقول بأن ذلك معتاد في أكثر كلام البلغاء وأنه ينتقض بالتوراة والإنجيل وبكلام الرسول النبي المعجز فأين الثريا من يد المتناول

وما كل مخضوب البنان بثينة ولا كل مصقول الحديد يماني

فهذه الأوجه الأربعة هي الظاهرة في وجه إعجاز القرآن والمشهور عند الجمهور الاقتصار على بلاغته وفصاحته حيث بلغت الرتبة العليا والغاية القصوى التي لم تكد تخفى على أهل هذا الشأن حتى النساء كما يحكى أن الأصمعي وقف متعجبا من امرأة تنشد شعرا فقالت أتعجب من هذا أين أنت من قوله تعالى (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين) فقد جمع أمرين ونهيين وبشارتين أي مع ما فيه مما يدرك بالذوق وبعضهم جعل المدار النظم المخصوص والباقي تابع له فالإعجاز المتعلق بالفصاحة والبلاغة لا يتعلق بعنصره الذي هو اللفظ والمعنى فإن الألفاظ ألفاظهم كما قال تعالى (قرآنا عربيا بلسان عربي) ولا بمعانيه فإن كثيرا منها موجود في الكتب المتقدمة كما قال تعالى :

---

(١) وقال السكاكي اعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة وطيب النغم ولا يدرك تحصيله لغير ذوي الفطر السليمة إلا بإتقان علمي المعاني والبيان والتمرن فيهما اهـ منه

(وإنه لفي زبر الأولين) وما فيه من المعارف الإلهية وبيان المبدأ والمعاد والإخبار بالغيب فاعجازه ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن بل لكونه حاصلا من غير سبق تعليم وتعلم ولكون الإخبار بالغيب إخباراً بالغيب سواء كان بهذا النظم أو بغيره مورداً بالعربية أو بلغة أخرى بعبارة أو إشارة فإذاً هو متعلق بالنظم المخصوص الذي هو صورة القرآن وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واحد لا يتصور ما خاتم والقرط والسوار إذا كان الكل من ذهب مثلا فإن الاسم مختلف والعنصر واحد وكالخاتم المتخذ من ذهب وفضة وحديد يسمى خاتما والعنصر مختلف فظهر أن الإعجاز المختص بالقرآن متعلق بنظمه المخصوص وإعجاز نظمه فيه مطلب بيانه وأنت تعلم ما فيه وإن كان قريبا من الحق وأبعد الأقوال عندي كونه بالصرفة المحضة حتى أن قول المرتضى منها غير مرتضى إذ لا يخفى على من أعطى ذهنه والسمع عطانه أنه يلزم من ذلك كونه بالقدم كما هو قريب من يحوم حول عما تقدم ـ وسيأتي إن شاء الله تعالى ـ تتمة لهذا الكلام من بيان اختلاف الناس أيضا في تفاوت مراتب الفصاحة والبلاغة في آياته وبتصحيح ذلك ما هو الحق الحقيق بالقبول واقتفاء المعنى والمبنى، ولنقتصر من الفوائد على هذا المقدار وفي الساحة ما لا يحصى من الأسرار، وهذا أوان تقبيل شفاه الأقلام حروف سبحان كلام الله تعالى العلام.

﴿ سورة فاتحة الكتاب ﴾

اختلف فيها فالأكثرون على أنها مكية بل من أوائل ما نزل من القرآن على قول(١) وهو المروي عن علي وابن عباس وقتادة وأكثر الصحابة وعن مجاهد أنها مدنية(٢) وقد تفرد بذلك حتى عد هفوة منه، وقيل نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حولت القبلة ليعلم أنها في الصلاة كما كانت وقيل بعضها مكي وبعضها مدني ولا يخفى ضعفه وقد لهج الناس بالاستدلال على مكيتها بآية الحجر (ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) وهي مكية بالنص العلماء والرواية عن ابن عباس ولها حكم مرفوع إلا أن ما قبلها وما بعدها في حق أهل مكة كما قيل لأنه مبني على أن المكي ما كان في حق أهل مكة والمشهور خلافه والأقوى الاستدلال بالنقل عن الصحابة الذين شاهدوا الوحي والتنزيل لأن ذلك موقوف أولا على تفسير السبع المثاني بالفاتحة وهو وإن كان صحيحا ثابتا في الأحاديث(٣) إلا أنه قد صح أيضا عن ابن عباس وغيره تفسيرها بالسبع الطوال، وثانيا على امتناع الامتنان بالشيء قبل إتيانه مع أن الله تعالى قد امتن عليه صلى الله تعالى عليه وسلم بأمور قبل إتيانه إياها كقوله تعالى (إنا فتحنا لك فتحا مبينا) فهو من قبيل التعبير بصيغة الماضي لتحقق الوقوع وهذا وإن كان خلاف الظاهر لا سيما مع إيراد اللام وكلمة (قد) وورود ذلك في معرض المنة والغالب فيها سبق الوقوع وعطف (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به) الآية إلا أنه قد يحتمل الدليل فلا يقال إن هذا وذلك لا يدلان إلا على أنها نزلت بمكة وأما على نزولها بالمدينة

(١) فقد روى الواحدي عن أبي ميسرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا برز سمع مناديا يناديه يا محمد فإذا سمع الصوت انطلق هاربا فقال له ورقة بن نوفل إذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك قال فلما برز سمع النداء يا محمد قال لبيك قال قل أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ثم قال (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) حتى فرغ من فاتحة القرآن ولولا صحة الأخبار على غير هذا النحو لكان هذا الخبر أقوى دليل على مكيتها فافهم اه (٢) ويلزم منه أنه صلى الله عليه وسلم صلى بضع عشرة سنة بلا فاتحة وهي حاجة في البعد اه منه (٣) فقد روينا عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقرأ عليه أبي بن كعب أم القرآن فقال والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها إنها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته اه منه

أن ليس المراد بالكتاب القدر المشترك الصادق على ما يقرأ في الصلاة حتى يعتبر في التسمية مبدئيتها له . وحكى
المرسي أنها سميت بذلك لأنها أول سورة كتبت في اللوح (١) ويحتاج إلى نقل وإن صح أن ترتيب القرآن الذي
في مصاحفنا كما في اللوح فربما كتب الثاني ثم كتب الأول وغلبة الظن أمر آخر (وثانيها) فاتحة القرآن لما تقدم
حذو القذة بالقذة (وثالثها ورابعها) أم الكتاب وأم القرآن وحديث (٢) لا يقولن أحدكم أم الكتاب وليقل
فاتحة الكتاب لا أصل له بل قد ثبت في الصحاح (٣) تسميتها بها كما لا يخفى على المتتبع وسميت بذلك لأن الابتداء كتابة
أو تلاوة أو نزولا على قول أو صلاة بها وما بعدها تال لها فهي كالأم التي يتكون الولد بعدها ويقال أيضا للراية أم
لتقدمها واتباع الجيش لها ومنه أم القرى أو لاشتمالها كما قال العلامة على مقاصد المعاني التي في القرآن من الثناء
على الله تعالى بما هو أهله ومن التعبد بالأمر والنهي ومن الوعد والوعيد أما الثناء فظاهر وأما التعبد فما من الحمد لأنه
للتعليم فيقدر أمر فيه والأمر الإيجابي يلزمه النهي عن الضد في الجملة ولا نرى (٤) فيه بأسا أو من اهدنا الصراط المستقيم
إن أريد به ملة الإسلام أو من تقدير قولوا بسم الله ومن تأخير متعلقه أو إياك نعبد فإنه إخبار عن تخصيصه
بالعبادة وهي التحقق بالعبودية بارتسام ما أمر السيد أو نهى فيدل في الجملة على أنهم متعبدون ولا يرد على المعتزلة
عدم سبق أمر ونهي أصلا ويجاب عندنا بعد تسليم العدم للأولية بأن رأس العبادة التوحيد وفي الصدر ما يرشد
إليه (٥) لا سيما وقد سبق تكليفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتوحيد وتبليغ السورة وذلك يكفي وأما الوعد والوعيد ففي
قوله تعالى (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) أو من يوم الدين أي الجزاء والجزاء إما بما يسر أو ما يضر وهما
الثواب والعقاب وإنما كانت المقاصد منه لأن بعثة الرسل وإنزال الكتب رحمة للعباد وإرشادا إلى ما يصلحهم معاشا
ومعادا وذلك بمعرفة من يقدر على إيصال النعم إيجادا وإمدادا ثم التوصل إليه بما يربط العتيد ويجلب المزيد
عملا واعتقادا والتحلي عما يفضي به إلى جمع المحصل ومنع المستحصل قلوبا وأجسادا والتنازع بمعرفة الحق عليه
مع الاستحقاق وتدخل المعرفة بصفات الجلال والجمال ويرمز لها ما منه (٦) الإرسال والإنزال والتفاوت بين المطيع
والمذنب فدخل الإيمان بالله تعالى وصفاته والنبوات والمعاد على الإجمال والتعبد يمكن به من التوصل والتحلي
ويدخل فيه من وجه الإيمان بالنبوات وما يتعلق بها من الكتب والملائكة إذ الأمر والنهي فرع ثبوت ذلك في
الجملة والوعد والوعيد يتضمنان الإيمان بالمعاد ويبعثان على التعبد والناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة
والأكثرون يبعثهم الرغبة والرهبة وأوسطهم الرجاء والخوف والخواص يدعوهم قبل ذلك الأنس والهيبة فبالثلاثة
تم الإرشاد إلى مصالح المعاش والمعاد ولا أحصر لك وجه الحصر بهذا فلسالك الذهن اتساع ولك أن ترد الثلاثة
إلى اثنين فتدرج الثالث في التعبد إذ لا حكم للعقل ولعله إنما جعله قسما لميلها إلى أن شكر المنعم واجب عقلا
مراعاة لمذهب الاعتزال ولم يبال البيضاوي بذلك فعبر بما عبر به من المقال . أو لاشتمالها على جملة معانيه من الحكم
النظرية والأحكام العملية التي هي سلوك الصراط المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الأشقياء والأول

(١) وقيل في التعليل لأنها فاتحة كل كتاب ورد بأن ذلك الحمد لا الكل وبأن الظاهر أن المراد بالكتاب القرآن لا جنسه اهـ منه (٢) وبه أخذ الحسن البصري اهـ منه (٣) أخرج الدارقطني وصححه من حديث أبي هريرة مرفوعا إذا قرأتم الحمد فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني اهـ منه (٤) أي معاشر أهل السنة أما المعتزلة فنهي الأمر بالشيء نهيا عن ضده عندهم لحيثية لا يأتي ذلك اهـ منه (٥) وهو أجزاء الأوصاف ولم يوجد منه التعبد أيضا اهـ منه (٦) فالقدرة والرحمة والمصلحة اهـ

بينهما والظلمانية مذكورة منها سبعة وإذا طوبقت الآحاد بالآحاد يحصل نوراني معه ظلماني ونوراني خالص إشارة إلى قسمي المؤمنين فمؤمن لم تشب نور إيمانه ظلمة معاصيه ومؤمن قد شابه ذلك، وفيه رمز إلى أنه لا منافاة بين الإيمان والمعصية فلا تنافي ظلمتها نوره و«لا يزني الزاني وهو مؤمن» محمول على الكمال وليس البحث هنا وإذا لوحظ الساقط وهو الظلماني المحض المشير إلى الظالم المحض الساقط عن درجة الاعتبار والمذكور وهو النوراني المحض المشير إلى المؤمن المحض والنوراني المشوب المشير إلى المؤمن المشوب يظهر سر التثليث في (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير) وإنما كان الساقط هذه السبعة بخصوصها من تلك الأربعة عشر ولم يعكس فيسقط الثابت ويثبت الساقط أو يسقط سبعة تؤخذ من هذا وهذا لسر علمه من علمه وجهله من جهله، نعم في كون الساقط معجما فقط إشارة إلى أن الغين في العين والرين في الدين فلهنا وقع الحجاب وحصل الارتياب وهذا ما يلوح لأمثالنا من أسرار كتاب الله تعالى وأين هو مما يظهر للعارفين الغارفين من بحاره المقتطفين من أزاهر أسراره (١) اهـ

ولمولانا العلامة فخر الدين الرازي في هذا المقام كلام ليس له في التحقيق أدنى إلمام حيث جعل سبب إسقاط هذه الحروف أنها مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الثبور والجيم أول حرف من جهنم والخاء يشعر بالخزي والزاي والشين من الزفير والشهيق وأيضا الزاي تدل على الزقوم والشين تدل على الشقاوة والظاء أول الظل في قوله تعالى (انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب) وأيضا تدل على لظى والفاء على الفراق، ثم قال فإن قالوا لا حرف من الحروف إلا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه أنه قال في صفة جهنم (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم) ثم إنه تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع في جهنم انتهى ولا يخفى ما فيه وجوابه لا يدفعه ولا يغنيه إذ لقائل أن يقول فلتسقط الذال والواو والنون والحاء والعين والميم والغين إذ الواو من الويل والذال من الذل والنون من النار والحاء من الحميم والعين من العذاب والميم من المهاد والغين من الغواشي والآيات ظاهرة والكل في أهل النار وتكون الفائدة في إسقاطها كالفائدة في إسقاط تلك من غير فرق أصلا على أن في كلامه رحمه الله تعالى غير ذلك بل ومع تسليم سلامته عما قيل أو يقال لا أرتضيه للفخر وهو السيد الذي غدا سعد الملة وحجة الإسلام وإمام أهله وإمام سنته

(١) اعلم أن ما ذكره المفسر رحمه الله تعالى ونقله عن بعض مفسري الصوفية في المعاني التي تستنبط من الحروف عن طريق الرمز والإشارة لا يدل عليه كتاب ولا سنة صحيحة وليست هذه المعاني من مدلولات الكلمات لغة ولا سياقا ولا يخفى على أهل العلم بالشريعة الإسلامية والسنة النبوية أن مدلولات الكلمات القرآنية والألفاظ المصطفوية هو ما دل عليه اللفظ لغة منطوقا أو مفهوما أو سياقا حقيقة أو مجازا بحسب القرائن وباعتبار النزول وسببه وما ورد فيه عن الصحابة الأخيار والتابعين الأبرار وتصون كلام صاحب الشريعة عن تأويل أو تصحيف أو تحريف ولو كان قائل ذلك أبلغ من البلغاء وتضرب على يد من يتجرأ على مثل ذلك بسوط من حديد وعلى لسانه بمقراض من نار فإن القرآن أنزل لهداية الأمة وبيان طريق سعادتها دنيا وأخرى والعمل بما دل عليه لفظه المنزل به وقد أخبر الله تعالى أنه أنزله بلسان عربي مبين فلا تغتر بما سطره المفسر هنا أو ما سيأتي من الإشارات إلى مدلولات ما جاء بها الزمن الذي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن الصحابة الذين هم هداة الأمة من بعده صلى الله عليه وآله وسلم وليسعك ما وسعهم من العلم النافع والعمل الصالح المقرب إلى الله والعمل بما جاء به كتابنا المعصوم وسنة نبينا الكريم صلى الله عليه وآله وسلم مصححه

لأمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه حين سأل قيصر الروم معاوية عن ذلك فلم يجب فسأل عليا فأجاب فلا أصل له وعلى تقدير التسليم فالمراد بالامر بالاخفاء في هذا المقدار إلا لاشتباه بالسائل والمتسول على الابواب بالملك من الاسرار فافهم ذلك والله تعالى يتولى هداك (وخامسها وسادسها وسابعها) الكنز والوافية والكافية لأمر من اشتمالها على الجواهر المكنوزة فتغني وتكفي أو لأنها لا تنصف في الصلاة ولا يكفي فيها غيرها (وثامنها الأساس) لأنها أصل القرآن وأول سورة فيه (وتاسعها وعاشرها والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر) سورة الحمد وسورة الشكر وسورة الدعاء وسورة تعليم المسألة وسورة السؤال لاشتمالها على ذلك أما اشتمالها على الحمد فظاهر وكذا على الشكر لدى من أنعم الله تعالى عليه بالفهم ويمكن أن يكون الاسمان كأم القرآن وأم الكتاب *

وأما الاشتمال على الثالث فكالاشتمال على الاول بل أظهر وأما تعليم المسألة فلأنه ابتدئت بالثناء قبله والخامس كالثالث وهما كذلك بالثالث والرابع بالاعمى (والرابع عشر والخامس عشر) سورة المناجاة وسورة التفويض لان العبد يناجي ربه بقوله إياك نعبد وإياك نستعين وبالثاني يحصل التفويض (والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر) الرقية والشفاء والشافية والاحاديث الصحيحة مشيرة بذلك (والتاسع عشر) سورة الصلاة لانها واجبة أو فريضة فيها أو الاستحباب مذهب بعض المجتهدين ورواية عن البعض في النفل ومن أسمائها الصلاة لحديث «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين» والمراد السورة والمجاز اللغوي لعلاقة الكلية والجزئية أو اللزوم حقيقة أو حكما أو المجاز في الحذف محتمل (والعشرون) النور لظهورها بكثرة استعمالها أو لتنويرها القلوب لجلالة قدرها أو لانها لما اشتملت عليه من المعاني عبارة عن النور بمعنى القرآن (والحادي والعشرون) القرآن العظيم وهو ظاهر مما قدمناه (والثاني والعشرون) السبع المثاني لانها سبع آيات بالاتفاق وما رأينا مما روي عن حسين الجعفي أنها ست وقول بأنها ثمان فالقول بأنها ست شاذ لا يعبأ به أو وهم من الراوي إلا أن منهم من عد التسمية آية دون (أنعمت عليهم) ومنهم من عكس والمدار الرواية فلا يرد أن وزن الآية لا يناسب وزن فواصل السور على أن في سورة النصر ما هو من هذا الباب بلا شيء وتكرر في كل ركعة وصلاة ذات ركوع أو المراد المتعارف الأغلب من الصلاة فلا ترد الركعة الواحدة ولا صلاة الجنازة على أن في التكرر اختلافا وصلاة الجنازة دعاء لا صلاة حقيقة وقيل وصفت بذلك لانها تثنى بسورة أخرى أو لانها نزلت مرتين أو لانها على قسمين دعاء وثناء أو لانها كلما قرأ العبد منها آية ثناه الله تعالى بالاخبار عن فعله كما في الحديث المشهور. وقيل غير ذلك وهذه الأقوال مبنية على أن تكون المثاني من التثنية ويحتمل أن تكون من الثناء لما فيها من الثناء على الله تعالى أو لما ورد من الثناء على من يتلوها وأن تكون من الثنيا لان الله تعالى استثناها لهذه الامة بل اختصها بهذه النعمة ثم الحكمة في تسوير القرآن سورا كالكتب خلافا للزركشي أن يكون أنشط للقارئ وأبعث على التحصيل كالمسافر إذا قطع ميلا أو فرسخا نفس ذلك منه ونشط للسير وإذا أخذ الحافظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله تعالى طائفة مستقلة فيعظم عنده ما حفظه وأيضا الجنس إذا انطوى تحته أنواع وأصناف كان أحسن من أن يكون تحته باب واحد مع أن في ذلك تحقيق كون السورة بمجردها معجزة وآية من آيات الله تعالى والحكمة في كونها طوالا وأوساطا وقصارا أظهر من أن تخفى *

(١) والقول بأنها سبع لأن فيها سبع آداب في كل آية أدب بعيد وأبعد منه أنها سبع لأنها خلت من سبعة أحرف الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء وذلك لأن الشيء على المشهور يسمى بما وجد فيه لا بما فقد منه اهـ

والغرض من ذلك كله أن يصونوا أن يختلط بالقرآن ما ليس بقرآن فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن.

(الحجة السابعة) أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى والبسملة موجودة بينهما فوجب جعلها منه (الحجة الثامنة) أطبق الأكثرون على أن الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وأبو حنيفة قال: إنها ليست آية لكن صراط الذين أنعمت عليهم آية وسنبين أن قوله مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا بجعل البسملة آية تامة منها (الحجة التاسعة) أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها آية منها بيان الأول أن أبا حنيفة يسلم أن قراءتها أفضل وإذا كان كذلك فالظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى: (واتبعوه) وإذا ثبت الوجوب ثبت أنها من السورة لأنه لا قائل بالفرق وقوله عليه الصلاة والسلام: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر» وأعظم الأعمال بعد الإيمان الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءتها توجب كون الصلاة عملا أبتر ولفظه يدل على غاية النقصان والخلل بدليل أنه ذكر ذما للكافر الشانئ فوجب أن يقال الصلاة الخالية عنها في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بذلك قال بالفساد وهو يدل على أنها من الفاتحة (الحجة العاشرة) ما روي أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لأبي بن كعب: ما أعظم آية في القرآن؟ فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي في قوله وجه الاستدلال أن هذا يدل على أن هذا المقدار آية تامة ومعلوم أنها ليست بتامة في النمل فلا بد أن تكون في غيره وليس إلا الفاتحة (الحجة الحادية عشرة) عن أنس أن معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة جهرية فقرأ أم القرآن ولم يقرأ البسملة فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والأنصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن؟! فأعاد معاوية الصلاة وجهر بها

(الحجة الثانية عشرة) أن سائر الأنبياء كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدئون باسم الله فقد قال نوح: بسم الله مجراها وسليمان: بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا علي فوجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى: (فبهداهم اقتده) وإذا ثبت ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم ثبت أيضا في حقنا لقوله تعالى: (فاتبعوه) وإذا ثبت في حقنا ثبت أنها آية من سورة الفاتحة.

(الحجة الثالثة عشرة) أنه تعالى قديم والغير محدث فوجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره والسبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كانت قراءة البسملة سابقة وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقديم مما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أنها آية من الفاتحة لأنه لا قائل بالفرق (الحجة الرابعة عشرة) أنه لا شك أنها من القرآن في سورة النمل ثم إنا نراه مكررا بخط القرآن فوجب أن يكون من القرآن كما أنا لما رأينا قوله تعالى (ويل يومئذ للمكذبين. فبأي آلاء ربكما تكذبان) مكررا كذلك قلنا إن الكل منه (الحجة الخامسة عشرة) روي أنه عليه السلام كان يكتب باسمك اللهم الحديث وهو يدل على أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ومجموعها منه وهو مثبت فيه فوجب الجزم بأنه من القرآن إذ لو جاز إخراجه مع هذه الموجبات والشهرة لكان جواز إخراج سائر الآيات أولى وذلك يوجب الطعن في القرآن العظيم (الحجة السادسة عشرة) قد بينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه السلام يأمر بكتابتها بخط المصحف فيه وبينا أن حاصل الخلاف في أنه هل تجب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه؟ فالقول بثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير إليه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» انتهى كلامه وهو ليس بشيء لأن البعض منه مجاب عنه والبعض لا يقوم حجة علينا لأن الصحيح من مذهبنا أن بسم الله الرحمن الرحيم آية مستقلة وهي من القرآن وإن لم تكن من الفاتحة نفسها وقد أوجب الكثير منا قراءتها في الصلاة وذكر الزيلعي في شرح الكنز أن الأصح أنها واجبة وذكر الزاهدي عن المجتبى أن الصحيح أنها

الرواية سوى أن البسملة آية من القرآن وهو مسلم عند الطرفين وأما أنها من الفاتحة فهو بمعزل عن المقام .

(وأما) ما ذكره في الحجة الثانية من حديث أبي هريرة فقد أخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي بلفظ « الحمد لله رب العالمين سبع آيات بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وهي أم القرآن وهي فاتحة الكتاب » وأخرجه الدارقطني بلفظ « إذا قرأتم الحمد فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها » ومعنى الرواية الأولى الحمد لله رب العالمين إلى آخر الآيات سبع آيات وبه قال الحنفيون ولما لاحظ صلى الله تعالى عليه وسلم توهم السامعين من عدم التعرض للبسملة مع تلك الجملة السابقة كونها ليست بآية من القرآن أزال هذا التوهم بوجه بليغ فقال بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن أي مثل إحداهن في كونها آية من القرآن ومعنى الثانية إذا أردتم قراءة الحمد إلى آخر ما يليه فاقرؤوا قبله بسم الله الرحمن الرحيم إنها أي الحمد إلى الآخر أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وهذا كالتعليل أو الترغيب بقراءة الحمد لله رب العالمين إلى آخرها وقوله وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها على حده ذكر فمعنى الرواية الأولى وهو كالتعليل أو الترغيب أيضاً في قراءة البسملة وما ذكرناه وإن كان فيه ارتكاب مجاز لكن دعانا إليه إجراء صدر الكلام على حقيقته وإن أجرى هذا على ظاهره فلا بد من ارتكاب المجاز في الصدر كما لا يخفى وهو ارتكاب خلاف الأصل قبل الحاجة إليه (وأما) ما ذكر في الحجة الثالثة فليس سوى إثبات أن التسمية من القرآن كما أقر هو به ولسنا من مخالفيه (وأما) ما ذكر في الرابعة فالحديث الأول والثاني والثالث والسادس مع ضعفها والثامن لا تدل على المقصود وعلى تقدير دلالتها عليه فالرابع موقوف على ابن عباس ولا نسلم أن حكمه الرفع لجواز الاجتهاد وإن قلنا إن الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور فقد قلنا ولذلك عدوا (الم) آية حيث وقعت ولم يعدوا (المر) لأنا لم نقل إنها جزء آية واجتهد فجعلها آية بل قلنا إنها آية مستقلة من القرآن واجتهد وجعلها آية من الفاتحة أو نقول إنه قال ذلك اعتماداً على توقيف لكن على ظنه واجتهاده أنه توقيف والخامس لي شك في صحته بهذا اللفظ ولعله باللفظ الذي خرجه الدارقطني وقد سلف بتقريره وليس لي اعتماد على الثعلبي والأحاديث وليس من حفاظها وأراد إذا نقل بالمعنى غيره وليس عندي تفسير الثعلبي لأراه فإن النقل منه والسابع لا تروج عليه طلاوة كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا فصاحته وهو أفصح من نطق بالضاد بل من مارس الأحاديث جزم بوضعه هذا ولعمري لو كان صحيحاً لاكتفى به الشافعية ولقدموه على سائر أدلتهم ولتعبوا في ذكر إسناده لتراه (وأما) الحجة الخامسة فهي إنما لا تفضي إلى وجوبها في أول الفاتحة مستلزم لكونها آية منها واستدلاله في هذا المقام بقوله (اقرأ باسم ربك) واهٍ جداً من وجوه أظهر من الشمس فلا نتعب البنان ببيانها (وأما) الحجة السادسة فهو أقوى ما يستدل به على كون البسملة من القرآن وأما على أنها من الفاتحة فلا ، وتعرض لما ذكرناه المتكلم في هذا الباب مما لا يرتضيه الطبع السليم ، والذهن المستقيم ، والإنصاف نصف الدين ، والانقياد للحق من أخلاق المؤمنين ، (وأما) الحجة السابعة فلا اعتبار بها كما لا يخفى (وأما) الحجة الثامنة فدون إثبات مدلولها خرط القتاد وهو توهين كلام مولانا أبي حنيفة رحمه الله تعالى بجبال راسيات (وأما) الحجة التاسعة فهي كالحجة الخامسة حذو القذة بالقذة واستدلاله بقوله ﷺ « كل أمر ذي بال » الخ ليس بشيء لأن الفاتحة جزء من الصلاة المفتتحة بالتكبير المقارن للنية الذي هو ركن منها حيث لم تفتتح بالبسملة عدت بتراء فبطلت وكذا الركوع والسجود الذي أقرب ما يكون العبد فيه إلى ربه كل منهما أمر ذو بال فإذا لم يفتتح بالبسملة كان أبتر باطلاً فحسن الظن بديانة العلامة وعلمه أنه كان يحمل أول

صلاته وعند ركوعه وسجوده وسائر انتقالاته رحمة الله تعالى عليه (وأما) الحجة العاشرة فلا تقوم علينا
لأنا أعلنا بمذهبنا (وأما) الحجة الحادية عشرة فقصارى ما تدل عليه ظاهراً بعد تسليمها أن معاوية لما لم يقرأ البسملة
وترك الواجب ولم يسجد للسهو أعاد الصلاة لتقع سليمة من الخلل ولهذا أنهم فهموا أنه لم يعلم الحال بسجود
السهو أم لا واعتراضهم عليه بترك واجب يجبر بالسجود ليس أغرب من اعتراضهم عليه في تلك الصلاة أيضاً بترك
هيئة حيث روى الشافعي نفسه في تلك القصة أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والأنصار يا معاوية سرقت من الصلاة أين بسم
الله الرحمن الرحيم وأين التكبير عند الركوع والسجود ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير وهذا لا يضرنا
نعم ينفي الجهر والبحث عنه يغني الآن (وأما) الحجة الثانية عشرة فقد علمت أن الوجوب لا يستلزم الجزئية
على أن قوله إن سائر الأنبياء يبتدئون عند الشروع بأعمال الخير بذكر الله فوجب أن يجب على مولانا ذلك الخ
واستدل على الوجوب عليه إذ وجب عليهم عليهم السلام بقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده)
لا أدري ما أقول فيه سوى أنه جهل بالتفسير وعدم اطلاع على أخبار البشير النذير (وأما) الحجة الثالثة عشرة
فلا تجديه نفعاً في مقامنا أيضاً وفيما ساق أخواتها (وأما) الحجج الباقية فكثير من الأدلة لا تنفع في البحث
معنا إلا بتسويد القرطاس وتضييع نفائس الأنفاس على أن بعض ما ذكره معارض بما أخرج مسلم وغيره من حديث
أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول قال الله تعالى قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي وإذا قال
الرحمن الرحيم قال أثنى علي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى مجدني عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك
نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) قال هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وهذا يدل على أن البسملة ليست من الفاتحة
وأنها سبع بدونها حيث جعل الوسط إياك نعبد وإياك نستعين والثلاث قبلها لله تعالى والثلاث بعدها للعبد
وليس فيه نفي أنها من القرآن ولا شك أن هذه الرواية أصح من رواية الثعلبي ولا أقدم تعليقاً على مسلم وكذا
من رواية السجستاني ومتى خالف الراوي الثقة من هو أوثق منه بزيادة أو نقص فحديثه شاذ وليس هذا من باب النفي
والإثبات (١) فاختصه من ليس له في هذا الفن رسوخ بالإثبات (٢) وحمل التنصيف على التنصيف في المعنى أو التنصيف
من عدم الاتصاف إذ ذاك مجاز ولا حاجة إليه ولا قرينة عليه وجعله حقيقة لكن باعتبار الدعاء والثناء يكذبه
العد والقول بأن مدار الرواية العلاء وقد ضعفه ابن معين فهو على جلالة الرجل (٣) لا يسمن ولا يغني من جوع
لأن الموثق كثير وتقديم الجرح على التعديل ليس بالمطلق (٤) بل إن لم يكن المعدلون حداً أو قد كثروا هنا (٥)
وكون التقسيم لا يخص الفاتحة والبسملة مشتركة مع كونه خلاف الظاهر لا تقتضيا لحكمة إذ هي عند الخصم أشرف
الأجزاء (٦) وكون المراد بعض قراءة الصلاة إذ الظاهر لا يمكن أن يراد لوجود الأعمال وضم السور ثم يتحقق البعض
بهذا البعض ليس بشيء إذ اللائق أن يكون البعض مستقلاً بنفسه ومقطع والثاني موجود والأول على قولنا وأيضاً
الفاتحة سورة كالكوثر والملك وقد نص صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه أبو هريرة عنه بأن الأولى ثلاث آيات

(١) اعتراض على الرازي اهـ منه (٢) اعتراض على الرازي أيضاً اهـ منه (٣) رد على ما في الشهاب اهـ منه
(٤) قاله السبكي وغيره اهـ منه (٥) رد على ما في الشهاب أيضاً اهـ منه (٦) رد على العز بن عبد السلام اهـ منه

والثانية ثلاثون ووقفهم عليها ولم يعد البسملة ولو عدها مستقلة لزاد العدد أو جزءاً لورد على المثبت ثبيان وأني
هو على أنه يرد على الثاني استلزامه للتحكم بدعوى الاستقلال في الفاتحة والبعضية في غيرها (١) وقول الرازي وهذا
غير بعيد فالحمد لله رب العالمين آية تارة وجزء آية أخرى كما في (وآخر دعواهم) الآية بعيد بل قياس مع الفارق لوجود
المقتضي للجزئية هناك وانتفائه هنا وأيضاً نزول الكثير من السور بلا بسملة ثم ضمها بعد وحديث الصحيحين في بدء
الوحي يدل على صحة ما قلنا وهذا يبعد كونها آية من السورة أو جزء آية وكونها لم تنزل بعد يبعد الثاني إن لم يبعد
الأول وحديث أنها أول ما نزل ليس بالقوي بل ثابت ويشكل عليه ما روي أنه ﷺ كان يكتب باسمك اللهم الخ على
أن الإنصاف إن سلمت وسلمت لا تقصرنا وبالجملة يكاد أن يكون اعتقاد عدم كون البسملة جزءاً من سورة من القطعيات
فلا يخفى على من سلمه وجدانه فهي آية من القرآن مستقلة (٢) ولا يجري في رفع الأحاديث أن يتوقف في قرآنيتها
أو ينكر وجوب قراءتها ويقول بسنيتها أو لتعلم ملء الأرض ذهباً لا أذهب إلى هذا القول ولو أن مكنني والفضل لله
تعالى من توجيهه كيف وكتب الأحاديث ملأى بما يدل على خلافه وهو الذي صح عندي عن الإمام (٣) والقول بأنه لم
ينص بشيء ليس بشيء وكيف لا ينص إلى آخر عمره في مثل هذا الأمر الخطير الدائر عليه أمر الصلاة من صحتها أو
استكمالها ويمكن أن يناط به بعض الأحكام الشرعية وأمور الديانات كالطلاق والعتق والتعليق وهو الإمام
الأعظم والمجتهد الأقدم رضي الله تعالى عنه والاعتماد على الجهرية لا يدل على السنية فإن القول بوجوبها
لا ينافي إخفاءها اتباعاً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
بالبسملة حتى مات وروى مسلم عن أنس صليت خلف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان
فلم أسمع منهم أحداً يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يرد نفي القراءة بل سماعها للإخفاء بدليل ما صرح به
عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه أحمد والنسائي بإسناد على شرط الشيخين وروى
الطبراني بإسناده عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر
وعثمان وعليا رضي الله تعالى عنهم وروي عن عبد الله بن المغفل والاسم ضعفه أنه قال سمعني أبي وأنا أقول
بسم الله الرحمن الرحيم فقال أي بني إياك والحدث في الإسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فافتتحوا القراءة بالحمد لله رب العالمين فإذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين
أي اجهر بها واخف البسملة وهو مذهب الثوري وابن المبارك وابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر والحسن
ابن أبي الحسن والشعبي والنخعي وقتادة وعمر بن عبد العزيز والأعمش والزهري ومجاهد وأحمد وغيرهم خلق كثير
وأحاديث الجهر لم يصح منها سوى حديث ابن عباس الذي أخرجه الشافعي عنه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

---

(١) رد على الرازي اه منه (٣) استشكل بعضهم الإثبات والنفي في القرآن لأن إثبات ما ليس منه ونفي ما هو منه إشكال
عظيم وأجيب عنه أن حكم البسملة في ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة فتكون قطعية الإثبات
والنفي معاً لأنها قرأ بعض السبعة بإثباتها وبعضهم بإسقاطها ولو اجتمعت المصاحف على الإثبات فإن من القراءات
ما جاء على خلاف خطها كالصراط ومصيطر فإنهما قرئا بالسين ولم يكتبا إلا بالصاد وما هو على الغيب عند من قرأ
بالتاء ولم تكتب إلا بالصاد ففي البسملة التخيير وتعين قراءتها في الفاتحة عند الإمام احتياطاً وخروجاً عن عهدة الصلاة
الواجبة بيقين لتوقف صحتها على ما جاء الشرع بفاتحة الكتاب والله تعالى أعلم بالصواب اه منه
(٢) رد على البيضاوي اه منه

تواتره عن الأمير كرم الله وجهه ليس إلا الإيمان ببعض والكفر ببعض وما ذكره من أن من اقتدى في دينه بعلي فقد اهتدى مسلم لكن إن سلم لنا خبر ما كان عليه علي رضي الله تعالى عنه ودونه مهامه فيح على أن الثابت عند أهل السنة تقديم ما عليه الشيخان وإذا اختلفا فما عليه الصديق حيث أن النبي ﷺ ترقى في التخصيص إليه فقال أولا وأصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وثانيا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي وثالثا اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ورابعا إن لم تجديني فأتي أبا بكر (السادسة) أنها متعلقة بفعل مقدر نحو بإعانة بسم الله اشرعوا ولا شك أن استلزام هذه الكلمة تنبيه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله وتنبيه على أنه لا يتمشى من الخيرات إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى وإظهارها أمر معروف ويرده مع ما كان هذا التقدير وعدم قائل به أن انفهام الأمر بالمعروف من هذه الجملة يحتاج إلى فكر لو صرف عشر معشاره في قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) لحصل ضعف أضعافه من دون غائلة كثيرة فيخفى عنه ثم أنه رحمه الله تعالى ذكر كلاما لا ينفع إلا في تكثير السواد وإرهاب ضعفاء الطلبة بجيوش المداد

(البحث الثالث في معناها) الباء إما للاستعانة أو المصاحبة أو الإلصاق أو الاستعلاء أو زائدة أو قسمية والأربعة الأخيرة ليست بشيء وإن استؤنس لبعض ببعض الآيات واختلف في الأرجح من الأولين فالذي يشعر به كلام البيضاوي أرجحية الأولى وأيد بأن جعلها للاستعانة يشعر بأن له زيادة مدخل في الفعل حتى كأنه لا يتأتى ولا يوجد بدون اسم الله تعالى ولا يخلو عن لطف وما يدل عليه كلام الزمخشري أرجحية الثاني وأيد بأن باء المصاحبة أكثر في الاستعمال من باء الاستعانة لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الأفعال وبأن التبرك باسم الله تعالى تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله آلة لأنها مبتذلة غير مقصودة بذاتها وأن ابتداء المشركين بأسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغي أن يرد عليهم في ذلك وأن الباء إذا حملت على المصاحبة كانت أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل لاسم الله تعالى منها إذا جعلت داخلة على الآلة ويناسبه ما روي في الحديث تسمية الله تعالى في قلب كل مسلم سمى أو لم يسم وأن التبرك باسم الله تعالى معنى ظاهر يفهمه كل أحد ممن يبتدئ به والتأويل المذكور في كونه آلة لا يهتدي إليه إلا بنظر دقيق وإن كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس إلا باعتبار أنه يوصل إليه ببركته فقد رجع بالآخرة إلى معنى التبرك فلنقل به أولا وأن جعل اسمه تعالى آلة للقراءة الناقصة لا يتأتى على مذهب من يقول إن البسملة من السورة وإن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء مما يشعر بما نحن بصدده وإن في الأول جعل الموجود مساويا للمعدوم وإن بسم الله موجود في القراءة فإذا جعلت الباء للاستعانة كان سبيله سبيل القلم فلا يكون مقروءا وهو مقروء وإن فيه الإيجاز والتوصل بتقليل اللفظ إلى تكثير المعنى لتقدير متبركا وهو لكونه حالا فيه بيان هيئة الفاعل وقد ثبت أن لا بد لكل فعل من تقريبه إلى الله تعالى من إعانته جل شأنه فدل الحال على زائد (وعندي) أن الاستعانة أولى بل يكاد أن تكون متعينة إذ فيها من الأدب والاستكانة وإظهار العبودية ما ليس في دعوى المصاحبة ولأن فيها تلميحا من أول وهلة إلى إسقاط الحول والقوة ونفي استقلال قدر العباد وتأثيرها وهو استفتاح لباب الرحمة وظفر بكنز لا حول ولا قوة إلا بالله ولأن هذا المعنى أنسب بقوله تعالى وإياك نستعين ولأنه كالمتعين في قوله (اقرأ باسم ربك) ليكون جوابا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لست بقارئ على أتم وجه وأكمله وما ذكروه في تأييد المصاحبة ظاهر رده (أما الأول) فلأن دون إثبات الأكثرية خرط القتاد (وأما الثاني) فلأنه توهم نشأ من تخيلهم في الآلة بالمحسوسات وليست كل استعانة بآلة ممتهنة ولا شك في صحة استعنت بالله وقد ورد في الشرع قال تعالى (استعينوا بالله واصبروا) فهو دليل على أن جهة الابتذال لا تعم

بال والقلب قد أحاط بها من جهة أخرى وأيضاً في تخصيص الاستعانة بالآلة نظر لأنها قد تكون مع أداة بالقدرة ولو سلم فأي مانع من الاشارة بها هنا إلى أنه لا أمر المقصود بالذات فهو المقصود بالعرض إذ لا حول ولا قوة إلا به ه

(وأما الثالث) فلأن المشركين إلى الاستعانة بآلهتهم أقرب إذ هم وسائطهم في التقرب اليه تعالى وهي أشبه بالآلة ه

(وأما الرابع) فلأن الآلة لا بد من وجودها في كل جزء إلى آخر الفعل وإلا لم يتم ولا نسلم اللزوم بين مصاحبة شيء لشيء وملابسته بجميع أجزائه وما ذكر من الحديث فهو بالاستعانة أنسب لأنها مثمرة بتبري العبد من حوله وقوته وإثبات الحول والقوة له تعالى وهذا من باب العقائد التي عقد عليها قلب كل مسلم يسمي أولم يسم ه

(وأما الخامس) فلأنه إن أراد أن معنى المصاحبة التبرك فظاهر البطلان وقد رجع عقبى حنين وإن أراد أنه يفهم منها بالقرينة فندعيه نحن بها إذا قصد الآتية لتوقفها لاعتداد الشرعي عليها وأما كون التبرك معنى ظاهر الكل أحد فلا نسلم أنه من خصوص المصاحبة (وأما السادس) فلأن الاختصاص به ممنوع (وأما السابع) فلأن ما يفتتح به الشيء لا مانع من كونه جزءاً أما الفاتحة مفتتح القرآن وجزؤه ولو سلم فجعلها مفتتحاً بالنسبة إلى ما عداها قاله الشهاب ولا يعمى الحق ما فيه

(وأما الثامن) فلأن معنى الحديث أفعل كذا مستعيناً باسم الله الذي لا يضر مع ذكره مستعيناً به شيء إذ من استعان بجنابه أعانه ومن لاذ به حفظه وصانه ، وإن استبعدت هذا ورددت ما قيل في الرد من أن المراد بالحديث الاخبار بأنه لا يضر مع ذكر اسمه شيء من مخلوق والمصاحبة تستدعي أمر آخر لا عندها نحو جاء الرسول بالحق والقراءة لم تحصل بعد فتعذرت حقيقة المصاحبة بأن المصاحبة هنا ليست محسوسة وكونها اخباراً ينفي مجبة الضرر يفهم منه محبة النفع والبركة وهي دفع الوسوسة عن القارئ مع جزيل الثواب فلا ضير أيضاً لأنه بحر فاستأنس ولا يوحشنا إذ ما نستأنس به كثير (وأما التاسع) فلأن جعل الموجود كالمعدوم للجري لا على المقتضي من الحسنات والنكتة ههنا أن شبه اسم الله بناء على يقين المؤمن بما ورد من السنة والقطع بمقتضاها بالأمر المحسوس وهو حصول الكتب بالقلم وعدم حصوله بعدمه ثم أخرج مخرج الاستعارة التبعية (١) لوقوعها في الحرف ه

(وأما العاشر) فلأنه لا يخفى حال التشبيه بالقلم (وأما الحادي عشر) فلأنه لا نسلم أن التبرك من المصاحبة أو لازم معناه بل هو معلوم من أمر خارج هو أن مصاحبة اسمه سبحانه يوجد معها ذلك وهو جار في الاستعانة باسمه عز شأنه على أن في الاستعانة من اللطف ما لا يخفى ويمكن على بعد أن يكون عدم اختيار الزمخشري لها لنزغات الشيطان الاعتزالية من استقلال العبد بفعله فقد ذهب اليه هو وأصحابه وسيأتي إن شاء الله تعالى رده ه وقد اختلف في متعلق الجار فذهب الامام ابن جرير إلى تقديره أتلو لأن ما بعده متلو وهكذا يضمر الخاص الفعلي كل فاعل فعلا يجعل التسمية مبدأ له وهو من المعاني القرآنية كتطاير طرزوها في متعلق اللسان وبه يندفع كلام الصادق (٢) وليس المقصود هنا مشكلا عمومها فهو على حد ولو ترى فتروى كل بالضمير نفسه فلا يضر تقدمها على قراءة هذا القاري على وجوده ويأتي القول بجزئيتها من الكل أو البعض بلا خفاء ولا يخفى ذلك على ذي من حمل المقدر فعل أمر متوجه إلى العباد ليتحد قائل الملفوظ والمقدر واختاره الفراء عن اختيار . وروي عن ابن عباس لأنه تعالى قدم

---

(١) وقيل ما صرح بالمؤمن وضم إليه الاعتقاد والسنة اه منه (٢) حيث قال هو من كلام البشر والقرآن قديم معجز فيلزم أن يكون المعجز هنا بالتقدير هذا المضروب غير المعجز الحادث وهذا الاحتجاج غصص والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز ومن القديم والحادث حادث فيا علماء الاسلام أرشدوني اه على أن ما يرد على هذا الكلام أكثر من أن أعاطه فتأمل اه منه ه

التسمية حث للعباد على فعل ذلك وهو المناسب للتعليم وذهب النحويون إلى تقديره مقدماً أبتدي، وأيدوه بوجوه (منها) أن فعل الابتداء يصح تقديره في كل تسمية دون فعل القراءة وتقدير العام أولى لأنهم يقدرون متعلق الجار الواقع خبراً أو صفة أو حالا أو صلة بالكون والاستقرار حيثما وقع ويؤثرونه لعمومه فتقديره.

(ومنها) أنه مستقل بالغرض من التسمية وهو وقوعها مبتدأ فتقديره أوقع بالفعل. وأنت إذا قدرت أقرأ قدرت أبتدي بالقراءة لأن الواقع في أثنائها قراءة أيضاً والبسملة غير مشروعة فيه (ومنها) ظهور فعل الابتداء في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع، وأما ظهور القراءة في قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك) فلأن الأهم ثمة القراءة غير منظور فيه إلى ابتدائها ولذا قدم الفعل ولا كذلك في التسمية، وما ذهب إليه الإمام أعم وأخص بالمقصود أتم شمولا فإنه يقتضي أن القراءة واقعة بكمالها مقرونة بالتسمية مستعانا باسم الله تعالى عليها كلها بخلاف تقدير أبتدي إذ لا تعرض له لذلك، وما ذكر أولا من الاستشهاد بتقدير النحاة الكون والاستقرار فليس بشيء لأنهم فعلوه حيث لا يقصدون فعلا معينا بل يريدون الكلام على العامل من حيث هو فهو كتمثيلهم بزيد وعمرو لا لخصوصيتهما بل ليقع الكلام على مثال فيكون أقرب إلى الفهم ولا يغتر إذا أبهم الفاعل بقصره بهما على أن الابتداء هنا ليس أعم من القراءة لأن المراد به ابتداء القراءة وهو أخص من القراءة لصدقها على قراءة الأول والوسط والآخر، والمخصوص ابتداء القراءة بالأول فليس هذا كالكون والاستقرار الذي قدره النحاة فيما تقدم ودعوى عموم أبتدي باعتبار أنه منزل منزلة اللازم شاكه يعلم بقرينة المقام أن المبتدأ به هو القراءة وباعتبار أصل العامل في الجميع لا يخفى فسادها فإنه إذا دل المقام على إرادته فأنى تنزيله منزلة اللازم حينئذ وكونه باعتبار اللفظ والأصل لا يدفع السؤال في أحد المفاهيم (وأما ما ذكر ثانيا) من أن فعل البداءة مستقل بالغرض فغير مسلم وقد قدمت أن القراءة أنسب وأشمل والوقوع في الابتداء بداية فعلا لا باعتبار الابتداء فمن ابتدأ بالبسملة حصل له المقصود غير مفتقر إلى شيء آخر فعلى فرض تسليم الاهتمام لا يجدي في كونه بدءا ذاتيا الاعتبار لكنه مفتقر إلى بركتها وشمولها لجميع أفعاله. ومن هذا يفهم ما في الكلام من الوهن (وأما ما ذكر ثالثا) ففيه أن كون التسمية مبدأ بها حاصل بالفعل لا باعتبار الفعل ولم يرد الحديث بأن كل أمر ذي بال لم يقرأ أو لم يذكر فيه أبدأ ببسم الله فهو كذا على أن المحافظة على موافقة لفظ الحديث إنما يليق أن يجعل نكتة في كلام المصنفين ومن ينخرط في سلكهم لا في كلام الله جل شأنه كما لا يخفى على من له طبع سليم، وأيضا البحث إنما هو في ترجيح تقدير الفعل العام كأبدأ أو أشرع وما شاكلهما لا في ترجيح خصوص اقرأ أعني فعلا مصدره القراءة على خصوص أبدأ أعني فعلا مصدره البداءة ففيما ذكر خروج عن قانون الأدب ومحل النزاع.

وذهب البعض إلى تقدير ابتدائي مثلا وفيه زيادة إضمار لوجوب إضمار الخبر حينئذ فيكون المضمر ثلاث كلمات ودلالة الاسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على الاستمرار التجددي المناسب للمقام إلا أنه تبقى المخالفة بين جملتي البسملة والحمدلة ولعل الأمر فيه سهل وجعل الشيخ الأكبر قدس سره هذا الجار خبر مبتدأ مضمر هو ابتداء العالم وظهوره لأن سبب وجوده الأسماء الإلهية وهي الحاكمة عليه كجعله متعلقا بأبدأ إذ لا يصح لله تعالى الابتداء وهو من باب الإشارة فلا ينظر فيه إلى الظاهر ولا يتقيد بالقواعد ولا أرى الاعتراض عليه من الإنصاف، وقد ذهب الكثير إلى أن تقدير المتعلق هنا مؤخرا أحرى لأن اسمه تعالى مقدم على الفعل ذاتا فيقدم على الفعل

ذوي الشأن على الجسم بالصوم والصلاة ونحو ذلك وإذا سلمنا أن الاستعانة لا تكون إلا بالذات إلا أن التبرك
لا يكون بها وقد قالوا بوقفا أو تبركا بالحق والحق أو بكلا يخص التبرك باسم دون اسم أو يكون أشد
ولذا حديث الابتداء على ما قيل فتأمل هديت ولو يتبقى بأنه لم تكتب همزة الوصل مع أن الأصل في كل كلمة أن
ترسم باعتبار ما يتلفظ بها في الوقف وفي الابتداء بل حذفت لما حذفها في اللفظ لكثرة (١) وقيل لأنها دخلت للابتداء
بالساكن الساكنة فلما دخلت الباء عليها استغنت في اللفظ بخلاف (اقرأ باسم ربك) إذ الباء لا تنوب منابها فيه إذ يمكن
حذفها مع بقاء المعنى فيقال اقرأ اسم ربك وظاهره أن الذي منع من الإسقاط في الآية إمكان حذف الباء فقط
وهو مخالف لما ذكره المضي من أنه لابد للحذف من أمرين عدم ذكر المتعلق وإضافة لفظ اسم للجلالة وكلاهما
منتف في الآية وهل يشترط تمام البسملة فيه كما يه تردد وظاهر كلام التسهيل اشتراطه وقيل لا حذف فيه والباء
داخلة على سم أحد اللغات السابقة ثم سكنت السين إما من توالي كسرتين أو انتقال من كسرة لضمة وهو مع
غرابته بعيد وعندي أن هذا رسم عثماني وهو مما لا يكاد يعرف السر فيه أرباب الرسوم والكثير من عللهم غير
مطردة وبذلك اعتذر البعض (٢) عن عدم حذف ألف الله مع كثرة استعماله واستغنى بعض الجواب بشدة
الامتزاج وبأنها عوض وبأنه لزم الإجحاف لو حذفت أو الالتباس بقولنا لله مجرورا قالوا أي إله وقد ذكر ذلك
وقد جوز الشيخ الأكبر قدس سره في الفتوحات والأمر بعد عليه (٣) ولست ممن يفهمه والقريب من الفهم أن الهمزة
إنما حذفت في الخط ليكون اتصال الشيء بالباء أشير إلى ما تقدم أتم وناقص البعض أقوى (ومن يطع الرسول
فقد أطاع) فيقول (ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة) وفيها إشارة على أول الأمر إلى عموم الرحمة
وشمول البسملة لا [illegible] فكان ما كان إلى المتعلق به بالألف أشبه بالمعدوم الذي ظهر بالله وحيث كان
ذلك عما يرشد [illegible] معدوم يطالب الظهور بالآخر ظهوره بالله سبحانه وتعالى أعطى ذلك الحكم إلا بمقامه
واتصل اتصالا وأدى في اللفظ مؤداه فإن كان عبارة عن صفات الجلال ظهر عموم الرحمة (ورحمتي وسعت كل شيء)
وإن كان عبارة عن الحقيقة المحمدية ظهر شمول بعثته (ليكون للعالمين نذيرا) (وما أرسلناك إلا رحمة
للعالمين) وتلاصق أجزاء البسملة إشارة وعبارة وإدخال الباء إشارة إلى أن الظهور به أولى أنها وإن انخفضت
لكنها إذا اتصلت هذا الاتصال ارتفعت وشمخت وفيه رمز إلى أن من تواضع لله رفعه الله وأنا عند المنكسرة
قلوبهم من أجلي. وقال الرسميون طولت لتدل على الألف المحذوفة ولتكون عوضا عنها وليكون افتتاح كتاب
الله تعالى بحرف معظم ولذا قال ﷺ لمعاوية فيما روي ألق الدواة وحرف القلم وانصب الباء وفرق السين
ولا تعور الميم وحسن الله ومد الرحمن وجود الرحيم وضع قلمك على أذنك اليسرى فإنه أذكر لك. ولعل
منه أخذ عمر بن عبد العزيز قوله لكاتبه طول الباء وأظهر السينات ودور الميم ولعلهم (٤) في التعليل ما لا يخفى
أنه ليس من عمل الأقلام بل من مدلولات الأفهام وهو في التحقيق من مبتذلات الأوهام وليس له في التحقيق
أدنى إلمام على أنه [illegible] في تعاليلهم خفاء بالنظر إلى سرهم أيضا فافهم ذلك كله (والله) أصله الإله على
إله كما في الصحاح أو الإلاه كما في الكشاف وبكل وجهة فحذفت الهمزة اعتباطا (٥) على الأظهر وعوض عنها

---

(١) وقيل لغاية الخفاء اهـ منه (٢) البعض هو الشهاب اهـ منه (٣) قال أي الاعتراض على علماء الرسوم في الحروف اهـ منه
(٤) قال وإنما عوض لكون الباء منزلة اسم الله وكون الابتداء بسم الله ابتداء باسم الله قاله فيه أنه يلزمه
يقتضي تخصيص الامتثال بالابتداء اللفظي فقط وغير ذلك فافهمه اهـ منه (٥) ومقابله أنها حذفت بعد نقل حركتها إلى

عندي وهو مع بنته في موضع جر باللام المحذوفة واللام وعمرو وهما في موضع رفع خبر أبوك اهـ ما ذهب إليه. قال ناظر الجيش:
إنه لا مزيد عليه في الحسن وأنا أقول لا بأس به لولا قوله إن الإله اسم لكل معبود فقد بالغ البلقيني في رده وادعى
أنه لا يقع إلا على المعبود بالحق جل شأنه ومن أطلقه على غيره حكم الله تعالى بكفره وأرسل الرسل لدعائه وكان نظير
إطلاق النصارى الله على عيسى على أن فيه ما يمكن الجواب عنه كما لا يخفى وإن اشتقاقه من أله كعبد إلاهة كعبادة
وألوهة كعبودة وألوهية كعبودية فإله صفة مشبهة بمعنى مألوه ككتاب بمعنى مكتوب وكونه مصدرا كما ذهب
إليه المرزوقي وصاحب المدارك خلاف المشهور أو من أله كفرح إذا تحير لتحير العقول في كنه ذاته وصفاته وفيه
أن الأصل في الاشتقاق أن يكون معنى المأخذ قائما بالمشتق والحيرة قائمة بالخلق لا بالحق أو من أله إلى فلان إذا سكنت
إليه (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) أو من أله إذا فزع واستجار ففزع إليه وهو يجير ولا يجار عليه أو من أله الفصيل إذا
ولع بأمه والعباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد وقيل هو من وله الواوي بمعنى تحير أيضا وأصله ولاه فقلبت
الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها فهو كإعاء وإشاح في وعاء ووشاح ويرده الجمع على آلهة دون أولهة وقلب الواو
ألفا إذا لم تتحرك مخالف للقياس وتوهم أصالة الهمزة لعمومه ولا خلاف الظاهر ولذلك لا تعاقبه الهمزة الشاذ
عجيب وزعم بعضهم أن أصله لاه مصدر لاه يليه (١) أو لاه يلوه ليها ولاها إذا ارتفع واحتجب وهو المحتجب
بسرادقات الجلال والمرتفع عن إدراك الخيال وقد قرئ شاذا (وهو الذي في السماء لاه) وقول ميمون بن قيس الأعشى:

كحلفة من أبي رياح ... يشهدها لاهه الكبار

ووجه قطع الهمزة في حال النداء حينئذ يعلم مما تقدم من الوجوه وقيل أصله الكناية لأنه الغائب وهو سبحانه
الغائب عن أن تدركه الأبصار أو تحيط به الأفكار وأيضا الهاء يخرج مع الأنفاس فهو المذكور وإن لم يشعر
الحواس ومتى انقطع خروجها انقطعت الحياة وحيث يخلى الهاء فبه وباسمه قوام الأرواح والأبدان واستقامة
كل متنفس من الحيوان فزيد عليها لام الملك ثم مد بها الصوت تفخيما ثم أدغم اللام واستأنس لهذا بأن الاسم
الكريم إذا حذفت منه الهمزة بقي لله (ولله جنود السموات والأرض) وإذا تركت اللام بقي على صورة (له
ما في السموات وما في الأرض) وإن تركت اللام الباقية بقي الهاء المضمومة من هو (لا إله إلا هو) والواو زائدة
بدليل سقوطها في هما وهم فلا أصل هو وإذ لا يبقى سواه وأنت إذا أمعنت النظر يظهر لك مناسبات أخر ولهذا
مال كثير من الصوفية إلى هذا القول وهو إلى المشرب قريب، وزعم البلخي أنه ليس بعربي بل هو عبراني (٢)
أو سرياني معرب لاها ومعناه ذو القدرة ولا دليل عليه فلا يصار إليه واستعمال اليهود والنصارى لا يقوم
دليلا إذ احتمال توافق اللغات قائم مع أن قولهم ذلك والله يأباه على أن التصرف فيه كما قيل يحقق

أن الألف واللام وإن كانت زائدة في التسمية مستغنى عن معناها بالعلمية فإذا حذفت لم يبق لها معنى يقتضي فلذا عدل عنه
لكن قد يجاب بأن القول بزيادتها ليس متعينا عند أبي علي وتمام الكلام في التسهيل وشرحه وفي الشهاب اهـ منه

(١) وهذا القول ينسب إلى سيبويه لكن القول بأنه مصدر لم يذهب إليه أحد ذكره بعض الثقات فافهم
اهـ منه (٢) العبراني لغة بني إسرائيل والسرياني لغة آدم قال ابن حبيب: كان اللسان الذي نزل به آدم من الجنة عربيا
ثم حرف وصار سريانيا وهو منسوب إلى أرض سريانة جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو يشاكل
العربي إلا أنه محرف وكان لسان جميع من في الأرض إلا رجلا واحدا يقال له جرهم فلسانه عربي هكذا قاله ابن الأنباري
وهم يلحقون الألف في أواخر الكلم يقولون لاها رحمانا كما في الفارسية فليحفظ اهـ منه

اللغة وإدخال أل عليه وجعله بهذه الصفة دليل على أنه لم يكن علماً في غير العربية إذ اشترطوا في منع الصرف للعجمة كون الأعجمي علماً في اللغة الأعجمية والتصرف مضعف لها فهذا الزعم ساقط عن درجة الاعتبار لا يساعده عقل ولا نقل والذي عليه أكابر المتبحرين كالشافعي ومحمد بن الحسن والأشعري (١) وغالب أصحابه والخطابي وإمام الحرمين والغزالي والفخر الرازي وأكثر الأصوليين والفقهاء ونقل عن اختيار الخليل وسيبويه والمازني وابن كيسان أنه عربي وعلم من أصله لذاته تعالى المخصوصة أما أنه عربي فلا يكاد يحتاج إلى برهان وأما أنه علم كذلك فقد استدل عليه بوجوه (الأول) أنه يوصف ولا يوصف به وقراءة صراط العزيز الحميد الله بالجر محمولة على البيان وتجويز الزمخشري في سورة (فاطر) كون الاسم الكريم صفة اسم الإشارة من باب قياس العلم على الجوامد في وقوعها صفة لاسم الإشارة على خلاف القياس إذ المنظور فيها رفع الإبهام فقط وقد تفرد به (الثاني) أنه لا بد له من اسم يجري عليه صفاته فإن كل شيء تتوجه إليه الأذهان ويحتاج إلى التعبير عنه قد وضع له اسم توقيفي أو اصطلاحي فكيف يهمل خالق الأشياء ومبدعها ولم يوضع له اسم يجري عليه ما يجري إليه ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه وكونه اسم جنس معرف مما لا يليق لأنه غير خاص وضعاً وكونه علماً منقولاً من الوصفية يستدعي أن لا يكون في الأصل ما تجري عليه الصفات وهو كما ترى (الثالث) أنه لو كان وصفاً لم تكن الكلمة توحيداً مثل لا إله إلا الرحمن فإنه لا يمنع من الشركة وكذا لو كان اسم جنس والإجماع منعقد على إفادتها له دون الثاني والسر أنه لو كان صفة كان مدلوله المعنى لا الذات الباقية فلا يمنع من الشركة وإن اختص استعمالاً بذاته تعالى بخلاف ما إذا كان علماً فإن مدلوله حينئذ الذات المعينة وإن تعقل بوجه كلي إذ كليته لا تستلزم كلية المعلوم وقد اعترفوا بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وقد انحل بهذا عصام قربة من قال إنه لو كفى في التوحيد الاختصاص في الواقع فلا إله إلا الرحمن أيضاً توحيد وإن لم يكف واقتضى ما يعين بحيث لا تجوز فيه الشركة لم يكن لا إله إلا الله كذلك إذ لا تعين ذاته تعالى لنا على وجه التشخص (٢) ولا حاجة إلى ما ذكره من الجواب أخطأ فيه أم أصاب ولا يرد (قل هو الله أحد) معارضاً فإنه لو دل على التوحيد لم يكن للوصف فائدة كما سيأتي إن شاء الله تعالى من تفسيره لعدم قبول التعدد بوجه وهو ليس من لوازم العلمية ولا يغير هذه الوجوه المسطرة ما قيل إنها لا تستلزم المدعى إذ الاختلاف إنما وقع بعد تسليم الاختصاص في كونه صفة فيكون كالرحمن أو اسماً فيكون علماً وهذا القدر يكفي بعد ذلك في المقصود كما لا يخفى على من لم يركب مطية الجحود ومن الإمام البيضاوي مع أنه إليه الانتهاء في التحقيق لم يتبلج له صبح هذا القول وهو لا يحتاج إلى النظر الدقيق فاختار أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلم مثل الثريا والصعق أجري مجراه في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة إليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى (وهو الله في السموات) معنى صحيحاً ولأن معنى الاشتقاق كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة هنا كلامه وقد أبطل فيه الأدلة الثلاث وحينئذ يلزم من إبطال الدليل إبطال

(١) وحكى ابن جماعة أن الأشعري رؤي في المنام فقيل له ما فعل الله تعالى بك قال غفر لي قيل بماذا قال بقولي بعلمية الله اه منه

(٢) وقيل إحضاره تعالى على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب إنما هو إحضاره على وجه كلي منحصر في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لإطلاقه مضافاً على غيره كرحمن اليمامة فتدبر اه منه

المدلول أبطله بوجهين ونظم في سلكهما ثالثا يدل على الوصفية ويرد أن الوجه الأول قد اعترضه هو نفسه حيث قال في تعليقاته وفيه نظر إذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في الكلام أنه يمكن أن يخلق الله تعالى العلم بكنه ذاته في البشر ولانه إنما يشترط إذا لم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق أن تصور الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى والمرء مؤاخذ بإقراره وهذا اكتفاء بأقل اللازم وإلا فالمحققون قد أبطلوا هذا الدليل بما لا مزيد عليه وأما الثاني ففيه إنا لم نقل أن الآية من المتشابه أن العلم قد يلاحظ معه معنى به يصلح لتعلق الظرف كقولك أنت عندي حاتم وقوله :

أسد علي وفي الحروب نعامة ... فتخاء تنفر من صفير الصافر

فيلاحظ هنا المعبود بالحق لاشتهاره سبحانه بذلك في ضمن هذا الاسم المقدس على أنه يحتمل التعلق بيعلم في قوله تعالى (يعلم سركم) الآية والجملة خبر ثان أو هي الخبر ولفظ الله بدل والظاهر أن قوله ظاهر فيه هذا .

(وأما الثالث) ففيه أن المنكر لاشتقاقه لا يسلم التوافق في المعنى على أنه لا يستلزم الوصفية(١) أيضا وكون المدعى ظنيا(٢) فلا يرد به الحدس من مثل ذلك لا يجدي نفعا إذ لنا أن نقول مثله والمقتضى أتم والظن أقوى والوجوه التي ذكرت في الإبطال ترهنها ذلة لا ما كلها متوجهة تلقاء العلمية وهي وإن لم تكن تحقيقية ضيقة بل تقديرية قوية لكنها على كل حال دون العلمية الأصلية قوة وشرفا فالعدول عن الأشرف في هذا الاسم الأقدس مما لا أسوغ الإقدام عليه ودون إثبات الداعي بني الرقاد وخرط القتاد . وقد رأيت بعض ذلك الطالع الذي أوقف بلا عن تقليد أن هذا الاسم الأعظم موضوع للذات الجامعة لسائر الصفات وإلى ذلك يشير كلام ساداتنا النقشبندية بلغنا الله تعالى ببركاتهم كل أمنية في الوقوف القلبي وهو أن يلاحظ الذاكر في قلبه كلما كرر ذكر هذا الاسم الأقدس ذاتا بلا مثل . وحققه الشيخ الأكبر قدس سره في مواضع عديدة من كتبه هذا .

وتفخيم اللام من هذا الاسم الكريم إذا انفتح ما قبله أو انضم طريقة معروفة عند القراء وقيل مطلقا وحذف ألفه لغة حكاها ابن الصلاح . وفي التيسير إنها لغة ثابتة في الوقف دون الوصل والأفصح الإثبات حتى قال بعضهم أن الحذف لحن تفسد به الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين ولا يرتكب إلا في الضرورة كقوله :

ألا لا بارك الله في سهيل ... إذا ما بارك الله في الرجال

وقد أطال الشيخ قدس سره الكلام في الفتوحات عن أسرار حروفه وأتى بالعجب العجاب . وفي ظهور الألف تارة وخفائها أخرى وسكون اللام أولا وتحركها ثانيا والختم باطنا بما به البدء ظاهرا واشتمال الكلمة على متحرك وساكن وصامت ولان يظهر بأحد الأمرين إشارات لا تخفى على العارفين فارجع إلى كتبهم فهم أعرف بالله تعالى منا . وسبحان من احتجب بنور العظمة حتى تحيرت الأفهام في اللفظ الدال عليه إذ انعكست له من تلك الأنوار أشعة بهرت أعين المستبصرين فلم يستطيعوا أن يمدوا النظر فيه والقصور في القابل لا في الفاعل :

توهمت قدما أن ليلى تبرقعت ... وأن حجابا دونها يمنع اللثما

فلاحت فلا والله ما ثم حاجب ... سوى أن طرفي كان عن حسنها أعمى

والرحمن الرحيم المشهور أنهما صفتان مشبهتان بنيتا لإفادة المبالغة وأنهما من رحم مكسور العين نقل إلى رحم

---

(١) كذا كتب ولعله لام اه منه (٢) كذا بخطه اه مصحح الأصل

مفهومهما بعد جعله لازما وهذا مطرد في باب المدح والذم وأن الرحمة في اللغة رقة القلب ولكونها من الكيفيات التابعة للمزاج المستحيل عليه سبحانه تؤخذ باعتبار غاياتها إما على طريقة المجاز المرسل بذكر لفظ السبب وإرادة المسبب وإما على طريقة التمثيل بأن شبه حاله تعالى بالقياس إلى المرحومين في إيصال الخير إليهم بحال الملك إذا رق لهم فأصابهم بمعروفه وإنعامه فاستعمل الكلام الموضوع للهيئة الثانية في الأولى من غير أن يتجوز في شيء من مفرداته وإما على طريقة الاستعارة المصرحة بأن يشبه الإحسان على ما اختاره القاضي أبو بكر أو إرادته على ما اختاره الأشعري بالرحمة بجامع ترتب الانتفاع على كل ويستعار له الرحمة ويشتق منه الرحمن الرحيم على حد الحال ناطقة بكذا . وإما على طريقة الاستعارة المكنية التخييلية بأن يشبه معنى الضمير فيهما العائد إليه تعالى بملك رق قلبه على رعيته تشبيها مضمرا في النفس ويحذف المشبه به ويثبت له شيء من لوازمه وهو الرحمة وقيل الرحمة في ذلك حقيقة شرعية وأن الرحمن أبلغ من الرحيم لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى فتؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية فعلى الأول قيل يا رحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن النعم الأخروية كلها جسام وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة وأنه إنما قدم الرحمن والقياس يقتضي الترقي لتقدم رحمة الدنيا أو لاختصاصه كالعلم من حيث أنه لا يوصف به غيره لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره ، وقول بني حنيفة (١) في مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه :

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا ... وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

غلو في الكفر (٢) أو التقديم لأن الرحمن للدلالة على جلائل النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتتمة (٣) والرديف له أو للمحافظة على رؤوس الآي هذا وجميعه لا يخلو عن مقال ولا يسلم من رشق نبال أما أولا فلأن الصفة المشبهة لا تبنى إلا من لازم ولذا قال في التسهيل إن ربا وملكا ورحمانا ليست مما نحن فيه أمثالها أو يقال أحد بناء ما تعدى منها الفعل المضموم العين والمطرد في المتون المعول عليها أن فعل المفتوح والمكسور إذا قصد به التعجب يحول إلى فعل المضموم كقضو الرجل بمعنى ما أقضاه وحينئذ فيه اختلاف هل يعطى حكم نعم أو فعل التعجب كما فصلوه ثمة وإلحاقهم له بنعم والصريح في عدم تصرفه وأنه لا يؤخذ منه صفة أصلا وكون رفيع الدرجات بمعنى رفيع درجاته لا رافع الدرجات لا يجدي نفعا وإغماض ومع ما ذكر لأن المراد درجات عزه وجبروته ليناسب المراد من قوله (ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده) وهي بسطة ملكه وسعة ملكوته وتلك الدرجات ليست مرفوعة بفعل . ونقل ذلك عن الزمخشري في الفائق بعد تسليم أنه مذكور (٤) فيه معارض بما صرح به هو في غيره كالمفصل على أن قولهم رحمن الدنيا ورحيم الآخرة بالإضافة إلى المفعول خاص (٥) عليه دون الفاعل يقتضي عدم اللزوم وأنهما ليسا بصفة مشبهة فالأصح أنهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل وأخذهما من فعل متعد وذلك في الرحيم ظاهر وقد نص عليه سيبويه في قولهم رحيم فلانا وكذا الزجاج والصيغة تساعده والاشتباه

(١) لا يخفى على المتأمل أنه لا حاجة إلى الاعتذار لأن معنى لا يوصف به غيره لا يصح وصف غيره به تعالى كما يدل عليه الدليل بعدم تحقق معناه في غيره ومعلوم أن عدم الصدق في نفس الأمر لا يستلزم عدم الإطلاق فافهم اهـ منه
(٢) ذكروا الغلو في باسم التعالي كاسم الجبابرة آلهة اهـ منه (٣) أي لا من باب الترقي والتتميم تقييد الكلام بتابع يفيد مبالغة نحو (ويطعمون الطعام على حبه) اهـ منه (٤) قال الشهاب راجعته فلم أجده فيه اهـ منه (٥) الناص الشهاب اهـ منه

في الرحمن وعدم ذكر النحاة له في أبنية المبالغة قال الأعلم وابن مالك إنه علم في الأصل لا صفة ولا علم بالغلبة
التقديرية التي ادعاها الجل من العلماء، وأما ثانياً فلأن نقل فعل المكسور إلى فعل المضموم لا يتوقف على جعله لازماً (١)
أولاً لأنه بمجرد النقل يصير كذلك وتحصيل المناسبة بين المنقول والمنقول إليه باللزوم لعدم الاكتفاء فيها بمطلق
التعدية مما لا يخفى ما فيه. وأما ثالثاً فلأن كون الرحمة في اللغة رقة القلب إنما هو فينا وهذا لا يستلزم ارتكاب
التجوز عند إثباتها لله تعالى لأنها حينئذ صفة لائقة بكمال ذاته كسائر صفاته ومعاذ الله تعالى أن تقاس بصفات
المخلوقين وأين التراب من رب الأرباب. ولو أوجب كون الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز في الرحمة
الثابتة له تعالى لاستحالة اتصافه بما نتصف به فليوجب كون الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع
والبصر ما نعلمه منها فينا ارتكاب المجاز أيضاً فيها إذا أثبتت لله تعالى وما سمعنا أحداً قال بذلك وما ندري
ما الفرق بين هذه وتلك وكلها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالى بها فإما أن يقال بارتكاب المجاز فيها
كلها إذا نسبت إليه عز شأنه أو يترك ذلك وإثباتها له حقيقة بالمعنى اللائق بشأنه تعالى شأنه والجهل بحقيقة تلك
الحقيقة كالجهل بحقيقة ذاته مما لا يعود منه نقص إليه سبحانه بل ذلك من عزة كماله وكمال عزته والعجز عن درك
الإدراك إدراك فالقول بالمجاز في بعض والحقيقة في آخر لا أراه في الحقيقة إلا تحكماً بحتاً بل قد تغلغل الإمام
السكوني في كتابه التمييز لما للزمخشري من الاعتزال في تفسير كتاب الله العزيز بأن جعل الرحمة مجازاً نزعة
اعتزالية قد حفظ الله تعالى منها سلف المسلمين وأئمة الدين فإنهم أقروا ما ورد على ما ورد وأثبتوا لله تعالى ما أثبته
له نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز وقالوا لسنا أغير على الله من رسوله لكنهم
نزهوا مولاهم عن مشابهة المحدثات، ثم فوضوا إليه سبحانه تعيين ما أراده هو أو نبيه من الصفات المتشابهات.

والأشعري إمام أهل السنة ذهب في النهاية إلى ما ذهبوا إليه. وعول في الإبانة على ما عولوا عليه فقد قال في أول
كتاب الإبانة الذي هو آخر مصنفاته: أما بعد فإن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم
إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ولا
أوضح به برهاناً ولا نقلوه عن رسول رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن السلف المتقدمين وساق
الكلام إلى أن قال: فإن قال لنا قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة
فعرفونا قولكم الذي به تقولون. وديانتكم التي بها تدينون قيل له قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها
التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن
بذلك معتصمون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون. ولمن
خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل. والرئيس الكامل الذي أبان الله تعالى به الحق عند ظهور الضلال
وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين. وشك الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدم وكبير معظم
مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين ثم سرد الكلام في بيان عقيدته مصرحاً بإجراء ما ورد من الصفات على حالها
بلا كيف غير متعرض لتأويل ولا ملتفت إلى قال وقيل. فما نقل عنه من تأويل صفة الرحمة إما غير ثابت أو
مرجوع عنه والأعمال بالخواتيم (٢). وكذا يقال في حق غيره من القائلين به من أهل السنة على أنه إذا سلم

---

(١) ومن يدعي اللزوم يقول إنه على التوسع كما جاء ذلك في باب الظروف وكذا نشاب أيضاً اه منه

(٢) وهذا مذهب السلف الصالحين عليه ابن تيمية وتلميذه ابن قيم وأضرابهما انظر كتاب الإبانة [illegible]

بأن أصل المبالغة مما لا يمكن هنا لأنها عبارة عن أن تثبت للشيء أكثر مما له وذلك فيما يقبل الزيادة والنقص وصفاته
تعالى منزهة عن ذلك لاستلزامه التغير المستلزم للحدوث، وأجيب بأن المراد الأكثرية في التعلقات والمتعلقات
لا في الصفة نفسها وهذا إذا كانت صفة ذات وإن كانت صفة فعل فلا إشكال على ما ذهب إليه الأشاعرة من القول
بحدوثها، وأما على ما ذهب إليه ساداتنا الماتريدية القائلون بقدم صفة التكوين فيجاب بما أجيب به على الأول

وأما ثانيا فلأن توهمهم على الأول لقيل يا رحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن إن
أرادوا به أن أبلغية الرحمن هنا باعتبار كثرة أفراد الرحمة في الدنيا لوجودها في المؤمن والكافر فلا يستقيم عليه
ورحيم الآخرة لأن النعم الأخروية غير متناهية وإن خصت بالمؤمن وإن أرادوا أنها باعتبار كثرة أفراد المرحومين
فلا يخفى أن كثرة أفرادها إنما تؤثر في الأبلغية باعتبار اقتضائها كثرة أفراد الرحمة في الدنيا أيضا ومعلوم أن أفراد الرحمة
في الآخرة أكثر منها بكثير بل لا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي أصلا فهذا الوجه مخدوش على أن
في اختصاص رحمة الآخرة بالمؤمنين مقالا إذ قد ورد في الصحيح شفاعته صلى الله تعالى عليه وسلم لإراحة الناس من
هول الموقف (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) وروي تخفيف العذاب عن بعض الأشقياء في الآخرة وكون
الكفار في الأول تبعا غير مقصودين كيف وهم بعد الموقف يلاقون ما هو أشد منه فليس ذلك رحمة في حقهم
والتخفيف في الثاني على تقدير تحققه نزول من مرتبة من مراتب الغضب إلى مرتبة دونها فليس رحمة من كل
الوجوه ليس بشيء أما أولا فلأن القصد تبعا وأصالة لا مدخل له في حد الرحمة أينما جاء وأما ثانيا فلأن ملاقاتهم بعدها
ما هو أشد فلا يكون ذلك رحمة في حقهم يستدعي أن لا رحمة من الله تعالى للكافر في الدنيا كما قيل به لقوله تعالى (ولا يحسبن
الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين) وقوله تعالى (ولا تعجبك
أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها) فيبطل حينئذ دعوى شمول الرحمة المؤمن والكافر في الدنيا إذ
لا فرق بين ما يكون للكافر في الدنيا مما يرى أنه رحمة وما يكون له في الآخرة من أهون عذاب شديد، وأما ثالثا فلأن
كون التخفيف ليس رحمة من كل الوجوه لا يضر وكل أهل النار يتمنى التخفيف (وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا
ربكم يخفف عنا يوما من العذاب) وحنانيك بعض الشر أهون من بعض، وأما رابعا فلأن قولهم وعلى الثاني قيل
يا رحمن الدنيا والآخرة الخ فيه بعض شيء وهو أنه يصح أن يكون باعتبار الأول لأن نعم الدنيا والآخرة
تزيد على نعم الآخرة فقط وعلى أنه يلزم حينئذ أن يكون ذكر رحيم الدنيا لغوا ولا يلزم مثل ذلك على اعتبار الكيفية
إذ المراد بأصول النعم ما تنعم في الدارين وبما دونها في الدنيا وأيضا مقصود القائل التوسل بكلا الاسمين المشتقين من
الرحمة في مقام طلبها مشيرا إلى عموم الأول وخصوص الثاني فحصل في ضمنه الاهتمام برحمة الدنيوية الواصلة
إليه الباعثة لمزيد شكره إلا أنه يرد عليه كسابقه أن الأثر لا يعرف والمعروف المرفوع «رحمن الدنيا والآخرة
ورحيمهما» وكفاية كونه من كلام السلف ليس بشيء كما لا يخفى، وأما ثالثا فلأن السؤال عن تقديم الرحمن معترض
مقبول ومردود وذكر ابن هشام (١) أنه غير متجه لأن هذا خارج عن كلام العرب إذ لم يستعمل صفة ولا مجردا
من أل فهو بدل لا نعت والرحيم نعت له لا نعت لاسم الله سبحانه إذ لا يتقدم البدل على النعت ومما يوضح ذلك أن الرحمن
جاء غير صفة مجيئه كثيرا غير تابع نحو (الرحمن على العرش استوى) (الرحمن علم القرآن) (قل ادعوا الله أو ادعوا
الرحمن) (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن) وقال ابن عصفور هو صفة غالبة ولم يستعمل إلا لله تعالى

(١) قال الشهاب بعد نقل كلام ابن هشام ولا يخفى ما فيه وأن استعماله إضافته نحو رحمن اليمامة يأباه فتأمل اهمنه

صلى الله تعالى عليه وسلم مبتدأ وجود العالم عقلا ونفسا فبه بدء الوجود باطنا وبه ختم المقام ظاهراً في عالم التخطيط فقال لا رسول بعدي ولا نبي فالرحيم هو نبينا عليه الصلاة والسلام وبسم الله هو أبونا آدم عليه السلام وأعني في مقام ابتداء الأمر ونهايته وذلك أن آدم عليه السلام حامل الأسماء قال تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حامل معاني تلك الأسماء التي حملها آدم عليه السلام

إلى ذات العلوم من عالم الغيب ومنها لآدم الأسماء

وهي الكلم قال صلى الله تعالى عليه وسلم «أوتيت جوامع الكلم»(١) ومن أتى على نفسه أمكن وأتم ممن أتى عليه كيحيى وعيسى عليهما السلام ومن حصل له الذات فالأسماء تحت حكمه وليس كل من حصل الاسم يكون المسمى حاصلا عنده ولهذا فضلت الصحابة علينا رضوان الله تعالى عليهم فإنهم حصلوا الذات وحصلنا الأسماء ولما راعينا الاسم مراعاتهم الذات ضوعف لنا الأجر فالعامل منا أجر خمسين ممن يعمل بعمل الصحابة لا من أعيانهم بل من أمثالهم والحسرة الغيبية التي لم تكن لهم فكان تضعيف على تضعيف(٢) فنحن الإخوان وهم الأصحاب وهو صلى الله تعالى عليه وسلم إلينا بالأشواق وما أفرحه بلقاء واحد منا وكيف لا يفرح وقد ورد عليه من كان بالأشواق إليه وأيضاً وجدنا بين الله والرحمن من المناسبة ما ليس بينه وبين الرحيم فلهذا قدم الرحمن على الرحيم. بيان ذلك أما أولا فلاقتران الرحمن بالجلالة في قوله تعالى: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى) وقد يشعر هذا الاقتران بجعلهما للذات ولذلك اختار من اختار البدل على النعت وجعلوه إشارة إلى مقام الجمع المرموز إليه بما صح عند القوم من طريق الكشف أن الله تعالى خلق آدم على صورته والرحيم ليس كذلك. وأما ثانيا فلأن في الله وفي الرحمن ألفين ألف الذات وألف العلم. الأولى في كل خفية والثانية ظاهرة وإنما خفيت الأولى في الأول لرفع الالتباس في الخط بين الله والإله وفي الثاني على ما عليه أهل الفن رسمه وهو أحد الوجهين عند أهل الرسم ولدلالة الصفات عليهما دلالة ضرورية من حيث قيام الصفة بالموصوف فخفيت الذات وتجلت للعالم الصفات فلم يعرفوا سواها لأنه غيرها والجهل هنا كمال وذلك حقيقة العبودية

زدني بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظى هواك تسعرا

فالرحمن مشير إلى الذات وسائر الصفات فالألف الظاهر واللام والراء إشارة إلى العلم والإرادة والقدرة والحاء والميم والنون إشارة إلى الكلام والسمع والبصر، وشرط هذه الصفات الحياة ولا يتحقق المشروط بدون الشرط ظهرت الصفات السبع بأسرها وخفيت الذات كما ترى وادعى بعض العارفين أن الألف الخفية هنا ظهرت من حيث الجزئية من هذا اللفظ في الشيطان بناء على أخذه من شطن وزيادة الألف فيه للإشارة إلى عموم الرحمة (الرحمن على العرش استوى) فالشيطان أيضاً حصة منها ومتها وجود وبقي سر لا يمكن كشفه ولا كذلك الرحيم إذ ليس فيه إلا ألف العلم ولما كان هذا الاسم مشيراً إلى سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم باعتبار رتبته ظهرت فيه لكونه المرسل إلى الناس كافة فطلب التأييد فأعطيها فظهر بها وأما ثالثاً فقد طال النزاع في تحقيق لفظ الرحمن كما طال في تحقيق لفظ الله حتى توهم أنه ليس بعربي لتقرر العرب منه فإنهم لما قيل لهم اعبدوا الله لم يقولوا وما الله ولما قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن ولعل سبب ذلك توهمهم التعدد وأنهم خافوا أن يكون الغير فالذي يدفع عليهم من جنسهم فتنكروه لذلك لا لأنه ليس بعربي، واختلف أيضاً في الصرف وعدمه قال ابن الحاجب النون والألف إذا كانا(٣) في اسم

(١) وقد حقق ذلك الشيخ قدس سره في الفصوص فراجعه إن أردته اهـ منه (٢) هذا مضمون أثر صح عند الصوفية اهـ منه (٣) وما كان

فشرطه العلمية وفي صفة انتفاء فعلانة وقيل وجود فعلى، ومن ثمة اختلف في رحمن دون سكران وندمان وبنو أسد يصرفون جميع فعلان لأنهم يقولون في كل مؤنثه فعلانة اهـ وقال في التسهيل ويختلف فيما لزم تذكيره كلحيان بمعنى كبير اللحية فمن منعه ألحقه بباب سكران لأنه أكثر ومن صرفه رأى أنه ضعف داعي منعه والأصل الصرف، واختار الزمخشري والشيخ الرضي وابن مالك والظاهر البيضاوي عدم الصرف إلحاقاً له بما هو أغلب في بابه لأن الغالب في فعلان صفة فعلى حتى ذكر الإمام (١) السيوطي أن ما مؤنثه فعلانة لم يجيء إلا أربعة عشر لفظاً بل إن فعلان صفة من فعل بالكسر لم يجيء منه ما مؤنثه فعلانة أصلا إلا ما رواه المرزوقي من غضبان وغضبانة وإنما اقتضى الاتفاق أظهرية ذلك مع أن كون الأصل في الاسم الصرف يقتضي خلافه لأن رعاية ما هو الغالب في النوع أولى من رعاية الأصل. والمشهور مع الجماعة عندي والذي أعتمده أن هذه المسألة مما تعارض فيها الأصل والغالب ولم يترجح عنده أحدهما مال إلى جواز الصرف وعدمه عملا بالأمرين والإعمال في الجملة أولى من الإهمال بالكلية وحيث لم يسمع هذا الاسم إلا مضافاً أو معرفاً بأل أو منادى وما ورد شاذاً في البيت لا يصلح شاهداً لأحد الأمرين لاحتمال أن يكون ممنوعاً والألف للإطلاق عدلوا إلى الاستدلال واتسعت دائرة المقال والرحيم سالم من هذا فافهم ذلك والله يتولى هداك، وإنما جعل الله البسملة مبدأ كلامه لوجهين: أما الأول فلأنها إجمال لما بعدها وهي آية عظيمة ونعمة للعارف جسيمة لا نهاية لفوائدها ولا غاية لعوائدها وتباحث عنها مع قصرها إذا أراد ذرة من علمها درة من عيلمها احتاج إلى باع طويل في العلوم واطلاع عريض في المنطوق والمفهوم مثلا إذا أراد أن يبحث عن الباء من حيث أنها حرف جر بل عن سائر كلماتها من حيث الإعراب والبناء احتاج إلى علم النحو وإذا أراد أن يبحث عن أصول كلماتها كيف كانت وكيف آلت احتاج إلى علمي الصرف والاشتقاق وإن أراد أن يبحث عن نحو القصر بأقسامه وهل يوجد فيها شيء منه احتاج إلى علم المعاني وإن أراد أن يبحث عما فيها من الحقيقة والمجاز احتاج إلى علم البيان وإن أراد أن يبحث عما بين كلماتها من المحسنات اللفظية احتاج إلى علم البديع وإن أراد أن يبحث عنها من حيث أنها شعر أو نثر موزون أو غير موزون مثلا احتاج إلى علمي العروض والقوافي وإن أراد أن يعرف مدلولات الألفاظ لغة احتاج إلى مراجعة اللغة وإن أراد أن يعرف من أي الأقسام وضع هاتيك الألفاظ احتاج إلى علم الوضع وإن أراد معرفة ما في رسمها احتاج إلى علم الخط وإن أراد البحث عن كونها قضية ومن أي قسم من أقسامها أو غير قضية احتاج إلى علم المنطق وإن أراد أن يعرف أن كلمة ما فيها من الأسماء عين المسمى أولا احتاج إلى علم الكلام وإن أراد معرفة حكم الابتداء بها وهل يختلف باختلاف المبدوء بها احتاج إلى علم الفقه وإن أراد معرفة أن ما فيها عام أو خاص مثلا احتاج إلى علم الأصول وإن أراد معرفة تواترها احتاج إلى علم المصطلح وإن أراد معرفة أنها من أي مقولة من الأعراض احتاج إلى علم الحكمة وإن أراد معرفة طبائع حروفها احتاج إلى علم الحرف وإن أراد معرفة أنواع الرحمة المشار إليها احتاج إلى علم الأفلاك وعلم تشريح الأعضاء وخواص الأشياء وعلم المساحة وغير ذلك وإن أراد معرفة ما يمكن التخلق به مما تدل عليه الأسماء احتاج إلى علم الأخلاق وإن أراد معرفة ما خفي على أرباب الرسوم من الإشارات فليعرج إلى ربه وإن أراد أن يقف على جميع ما فيها من الأسرار فليعد غير المتناهي وكيف يطمع في ذلك وهي عنوان كلام الله تعالى المجيد وخال وجنة القرآن الذي لا يأتيه الباطل

الزيادتين في الصفة مشابهتان لألف التأنيث في عدم قبولها هاء التأنيث فلذا قرنها ... كندمان وسيفانة ...

(١) أي في شرح الألفية اهـ

من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد

وعلى تفنن واصفيه بحسنه ... يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف

وإن أردت أن تحصي ذلك في بعض أسرارها فتأمل سر ابتدائها واختتامها بحرفين شفويين وصرف ألف صورية متصلة بأولها لأول وآخر الآخر وتمت الأول دائرة غيبية ظهرت في صورة الثاني وسر ما وقع فيهما من أنواع التثليث أما أولا ففي مخارج الحروف فإنها ثلاثة الشفة واللسان والحلق في الباء واللام والهاء، وأما ثانيا ففي المحذوف من حروفها فإنه ثلاثة أيضا ألف الاسم وألف الله وألف الرحمن. وأما ثالثا ففي المنطوق منها والمرسوم فإنه ثلاثة أنواع أيضا منطوق به مرسوم كالباء ومنطوق به غير مرسوم كألف الرحمن ومرسوم غير منطوق به كاللام مثلا، وأما رابعا ففي المتحرك والساكن فمتحرك لا يسكن كالباء وساكن لا يتحرك كالألف، وقابل لهما كميم الرحيم وقفا ووصلا، وأما خامسا ففي أنواع كلماتها الملفوظة والمقدرة فهي على رأي اسم وفعل وحرف، وأما سادسا ففي أنواع الجر الذي فيها فهو جر بحرف وبإضافة وبتبعية على المشهور. وأما سابعا ففي الأسماء الحسنى التي فيها فهي الله والرحمن والرحيم، وأما ثامنا ففي الفاعلية والمفعولية فكلمة عاملة غير معمولة ومعمولة غير عاملة وعاملة معمولة. وأما تاسعا ففي الاتصال والانفصال فمتصل بما بعده فقط وبما قبله فقط وبما بعده وقبله، وفي كل واحد من هذه الثلاثيات أسرار تحير الأفكار وتبهر أولي الأبصار وانظر لم اشتملت حروفها على الطبائع الأربع وتقدم في الظهور الطول (١) ولم كانت تسعة عشر، ولم اعتنق اللام الألف واتصلت الميم باللام والهاء بالراء والنون بها نطقا لا خطا ولم فتح ما قبل الألف حتى لم يتغير في موضع أصلا؟ وتفكر في سر ترتيب الألفاظ وسكون السين وتحرك الميم وقطع الياء ونقطة النون والباء، والأمر وراء ما يظنه أرباب الرسوم بما قد ذكروه والبحث عن المدلولات وتوسيع دائرة المقال بإبداء الاحتمالات، وقد صرح البرهني بإبداء خمسة آلاف الصوفية ألف وأحد وتسعين ألفا وثلثمائة وستين احتمالا وزدت عليه من فضل الله تعالى حين سألت عن ذلك بما يقرب أن يكون بمقدار ضرب هذا العدد بنفسه والدائرة أوسع إلا أن الوقت أبعض، ولقد خلوت ليلة بليلى هذه الكلمة وأوقدت مصباح ذكري في مشكاة حضرتها اللازمة وفرشت لها سري وضممتها ضمة إلى صدري ونحري

فكان ما كان مما لست أذكره ... فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

وأما الوجه الثاني فتعليم العباد إذا بدءوا بأمر كيف يبدءون به ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه عنه أبو هريرة وأخرجه الحافظ عبد القادر الرهاوي: كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر، والبال الحال والشأن فهو ذو بال شريف يحتفل به ويهتم كأنه شغل القلب وملكه حتى صار صاحبه، وقيل شبه الأمر العظيم بذي قلب على سبيل الاستعارة المكنية والتخييلية، وفي هذا الوصف فائدتان إحداهما رعاية تعظيم اسم الله تعالى لأن يبتدأ به في الأمور المعتد بها، والأخرى التيسير على الناس في محقرات الأمور كذا قالوه، وعندي أن الأظهر جعل الوصف للتعميم كما في قوله تعالى: (ولا طائر يطير بجناحيه) أي كل أمر يخطر بالبال جليلا كان أو حقيرا لا يبدأ به الخ. وفي هذا غاية الإظهار لعظمة الله تعالى وحث على التبري عن الحول والقوة إلا بالله. وإشارة إلى أن قدر العباد غير مستقلة في الأفعال [illegible] الملك المتعال وقد أمر سبحانه وتعالى بالإكثار من ذكره فقال تعالى: (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا)

(١) قال الشيخ الأكبر قدس سره: وسبق الهوى لأن الهوى سبب الهوى، ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى اهـ

والظالم وجزم به المحقق اللاهجي وادعى أنه الأشهر إلا أن العلامة في شرح التهذيب نقل عن البعض وجوب كونه اختيارياً واختاره بناء في المحمود عليه فكما لم يسمع الحمد على رشاقة القد وصباحة الخد لم يسمع الحمد بهما وعدم حد اللؤلؤة لما يكن كونه من جهة حال المحمود عليه يمكن كونه من جهة المحمود فجعله دليلا على أحدهما فقط تحكم الثاني ما يفيد الثناء بإزائه ويقابله بمعنى أن المثني عليه بما اتصف به أظهر كماله ولولاه لم يتحقق ذلك فهو كالعلة الباعثة وقد يكون الشيء الواحد محموداً به وعليه معاً كمن رأى من ينعم أو يصلي فأظهر اتصافه بذلك فهناك يتحقق الأمران حيثيتين ويجب أن يكون كمالا على نحو ما سبق وظاهر كلام الجمهور أنه أعم من كونه فعلا صادراً من المحمود أو كيفية قائمة به ويفهم كلام الإمام اختيار الأول واشترط أن يكون صادراً من المحمود باختياره واستشكل الحمد على صفاته تعالى الذاتية سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها وأجيب بأن الحمد عليها بتنزيلها منزلة الاختياري لكون ذاته كافية فيها أو بأن المراد بالفعل الاختياري المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أولا وقيل إنها صادرة بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك أو بمعنى أن الصفات صادرة بالاختيار وسبقه عليها ذاتي فلا يلزم حدوثها وقيل إنه بالنظر إلى حمد البشر فالمراد ما جنسه اختياري كما قيل في قيد اللسان وأورد على الأول مع ما فيه أنه إنما يحسن إذا كان المعتاد في الأفعال الاختيارية كون فاعلها مستقلا في إيجادها من غير احتياج إلى شيء آخر من آلة وغيرها ليظهر استقامة التنزيل وليس كذلك فإن الفعل الاختياري يحتاج إلى العلم والقدرة والكثير إلى آلة وأسباب وعلى الثاني أنه خلاف المتبادر وعلى الثالث أن هذا الذي ادعاه الحكماء حين قالوا بقدم العالم للإيجاب فلزمهم أن لا يكون له جل جلاله إرادة وقالوا إن صدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللاوقوع ولهذا أطلق عليه الصانع وهو من له الإرادة وهو صريح برد من قوله لأن ما بالإرادة يصح وجوده بالنظر إلى ذات الفاعل فإن أريد بالدوام الدوام مع صحة وقوع النقيض فهو مخالف لما صرحوا به من إيجاب التام بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وإن أريد مع امتناع الوقوع فليس هناك من الإرادة إلا لفظها ومتعلقها لا يخرج عن حدوثه والعالم عندهم قديم واختيار الشق الأول ثم القول بأن الصادر عن الموجب بالذات ليس واجبا كذلك بل ممكن بذاته والتقدم زماني لا ذاتي وصحة وقوع النقيض لا يقتضي الوقوع إذ الحجم المتلو عنه إنما يظهر في العالم يبقى ما هو فيه من الصفات ولا قدم على إطلاق القول بإمكانها لاحتياجها للذات واستنادها إليها وعلى الرابع أن اتصاف الصفات بالصدور لو انشرحت لوجه الصدور يبقى الإشكال في صفة القدرة ولا قدرة لدعوى صدورها بالاختيار وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه فلا حسم وعلى الخامس أن غاية الصفات مقدسة عن أن تشترك مع صفة البشر في جنس وأين الأزلي من الزائل على أنه على ما فيه خلاف المتساق إلى الذهن ولكثرة القال والقيل لم يشترط بعضهم في المحمود عليه أن يكون اختياريا لأنه الباعث على الحمد وأي مانع من أن لا يكون كذلك ومن ذلك (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) وعند الصباح يحمد القوم السرى ويجاوزنه فما حمدت جواره

والصبر يحمد في المواطن كلها إلا عليك فإنه مذموم

والحق الحقيق بالاتباع أن الحمد اللغوي لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية والحمد على الصفات الذاتية إما لغوي راجع لما يترتب عليها من الآثار الاختيارية أو عرفي ولا ضرر في تعلقه بها وما ذكر من الأمثلة ونحوها فالحمد فيها مجاز عن الرضا ويقال في الآية زيادة عليه أن محموداً حال من الضمير المنصوب أو نعت لمقاما والمعنى محموداً فيه

التي لشفاعته أو اقتضاه لى تفضله عليه بالاذن سيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه (والثالث) وهو من يتحقق منه الحمد وشرطه أن يكون معظما بفتح الاسم للمحمود ظاهرا وباطنا كما حققه الصدر ثم لا يلزم اعتقاد اتصاف المحمود بالجميل عند المحققين بل الشرط عدم اقترانه بثبوت تحقير فيدخل الوصف بمقطع بانتفائه ولا ينقضه كما قال الدوانى توجيه الشريف اشتراط التعظيمين بأنه إذا عرى عن مطابقة الاعتقاد لم يكن حمدا بل سخرية لانه أراد بالاعتقاد لازمه وهو إثبات التعظيم لا معناه الحقيقى فان الحمد قد يكون إثباتا ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه لان ما لا يتعلق به الاعتقاد لا يوصف حقيقة بمطابقته إذ المتبادر منها الاتحاد فى الايجاب والسلب أو ما يستلزمه أو يؤول اليه وذا لا يوجد الا فى القضايا ولذا لا تسمع أحدا يقول أن التصور يطابقه بل لو قال قائل أن مفهوم اضرب يطابق الاعتقاد ضرب عنه صفحا وربما نسب قائله الى ما يكره وحمل المطابقة على هذا أقرب من التزام اتصاف التصورات بالمطابقة واللامطابقة إذ ليس فيه سوى ذكر الملزوم وإرادة اللازم مع أن أهل العرف العام قد يطلقون الاعتقاد بهذا المعنى فيقولون فلان له اعتقاد فى فلان ويريدون ما أردنا ولا بعد فيه لان الناس يعدون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء إذا كان كذلك مدحا وحمدا كما فى كثير من القصائد (وأما الجواب) بأن الواصف يعتقد الاتصاف وبأن المراد معان مجازية واتصاف الممدوح بها معتقد فيرده أن الاول خلاف البديهة والثانى خلاف الواقع والجواب عن الاول بأنه لو كان خلاف البديهة لم يقصد العقلاء إفادته ولم يكن اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى وعن الثانى بأنه لو كان خلاف الواقع لما كان مستعملا فى معناه المجازى فيلزم أن لا يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازا كلام نشأ من ضيق الصدر إذ لا يلزم من عدم اعتقاد المدلول أن لا يكون الكلام مستعملا فيه كالاخبار الغير المعتقدة كقول السنى الحنفى مثلا العبد خالق لافعاله مستعمل فى حقيقته غير معتقد بل جميع الاكاذيب التى يتعمدها أهلها كذلك ثم ان المجيب حمل أن الاول خلاف البديهة على أنه مضمون تلك الاخبار خلافها وفرع عليه أنه يلزم أن لا يقصد العقلاء إفادته ورد عليه أنه ثم فان الاكاذيب التى يتعمدها تارة قد تخالف البديهة مع قصد إفادتها لغرض من الاغراض كالضبط أو التبكيت أو الامتحان أو التخيل كما فى كثير من القضايا حتى قال بعض المحققين لا يلزم أن يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازا وفيه تأمل (الرابع) المحمود وقد علمت ما يشترط فيه ٠

(الخامس) وهو ذكر ما يدل على اتصاف المحمود بالمحمودية وقد اشتهر تقييده باللسان وأريد به جارحة النطق ولا كان الواقع كونه آلة التكلم فى الغالب هى تلك الجارحة خصوصا بالمولود فاقد اللسان الذى يخرج الحروف الشفوية أو خلق النطق فى بعض جوارحه فاتى به ـ كاشرحه فى مقطوع جميع اللسان ـ فهو حمد وقضية التقييد أن لا يكون الصادر عن لا جارحة له حمدا وقد قال تعالى (وإن من شىء إلا يسبح بحمده) وأما حمد الله تعالى نفسه بنفسه مثلا فذهب الا كثر إلى أنه إخبار باستحقاق الحمد أو أمر به أو مقول على ألسنة العباد أو مجاز عن إظهار الصفات الكمالية الذى هو الغاية القصوى من الحمد ومال السيد إلى الاخير ـ وقال الدوانى كون الحمد فى حقه سبحانه مجازا بعيد عن قاعدة أهل الحق من إثبات الكلام له حقيقة والقول مساوق للكلام فالاظهر أن الحصر فى اللسان إضافى لمقابلة الجنان والاركان والمراد الامر الذى مصدره اللسان غالبا أو هو قيد غالبى وشيوع الاستعمال فيه والفظ قد يكون موضوعا فى أصل اللغة لعام ويشتهر فى بعض خصوصه بحيث يصير فيه حقيقة عرفية وسبب الاشتهار إما كثرة تداول ذلك الفرد كما فى الدابة وإما عدم الاطلاع على فرد آخر فيستعمله أهل اللسان فى ذلك الفرد حتى إذا استمر ولم يطلع على إطلاقه على فرد آخر ظن أنه موضوع لخصوصه كما فى الميزان فانه فى الاصل موضوع لآلة الوزن ثم من لم يطلع إلا على ماله لسان

وهو ربما يجزم بأنه موضوع له فقط ولا يدري أن وراء ذلك موازين (١) ومثل هذا يجري في كثير من الألفاظ والأمر في المشتقات لا يكاد يخفى على من له أدنى إلمامة تطلبوه بالرجوع إلى قاعدة الاشتقاق وفي جريها ربما يشتبه على الجماهير وبذلك يفوت كثير من حقائق الكتاب والسنة فإن أكثرهما وارد على أصل اللغة وعلى ذلك نقيس الحمد فإن حقيقته عندهم إظهار صفات الكمال ولما كان الإظهار بالقول أظهر أفراده وأشهرها عند العامة شاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار كأنه مجاز في غيره مع أنه بحسب الأصل أعم بل الإظهار بالفعل أقوى وأتم فهو بهذا الاسم أليق وأولى كما هو شأن القول بالتشكيك وفرقوا بين الحمد والمدح بأمور

﴿ أحدها ﴾ أن الحمد يختص بالثناء على الوصف الاختياري لذوي العلم والمدح يكون في الاختياري وغيره ولذوي العلم وغيرهم كما في المدحت اللؤلؤة على صفائها ﴿ وثانيها وثالثها ﴾ أن الحمد يشترط صدوره عن علم لا ظن وأن تكون الصفات المحمودة صفات كمال والمدح قد يكون عن ظن وبصفة مستحسنة وإن كان فيها نقص ما ﴿ ورابعها ﴾ أن في الحمد من التعظيم والفخامة ما ليس في المدح وهو أخص بالعقلاء والعظماء وأكثر إطلاقاً على الله تعالى ﴿ وخامسها ﴾ أن الحمد إخبار عن محاسن الغير مع المحبة والإجلال والمدح إخبار عن المحاسن ولذا كان الحمد إخباراً يتضمن إنشاء والمدح خبراً محضاً ﴿ وسادسها ﴾ أن الحمد مأمور به مطلقاً في الأثر « من لم يحمد الناس لم يحمد الله » والمدح ليس كذلك « احثوا في وجوه المداحين التراب » وظاهر كلام الزمخشري في الكشاف والفائق ترادفهما في الأول أنهما أخوان وجعل في نقيض المدح أعني الذم نقيضاً للحمد وفي الثاني الحمد المدح والوصف بالجميل فالمدح عنده مخصوص بالاختياري وتأول المدح بالجمال وصباحة الوجه واحتمال أن يراد من الأخوين ما يكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كجبذ وجذب وأن الأدباء يجوزون التعريف بالأعم والنقيض هناك بالمعنى اللغوي ويجوز أن يكون شيء واحد نقيضاً لشيئين بينهما عموم وخصوص بهذا المعنى لا ينفي ما قلناه بل إذا أنصفت تكاد تجزم بأن الزمخشري قائل بالترادف ولا تستفزك هذه الاحتمالات لأنها كسراب بقيعة نعم هذا القول بعيد منه وهو شيخ العربية وفتاها فالحق الذي لا ينبغي العدول عنه أن المدح يكون على غير الاختياري ولذلك ترفع الرجل عن شأنه المدح فيه كما قالوا إظهاراً لأن الله تعالى فاعل مختار وفي ذلك من الترغيب والترهيب المناسبين لمقام البعثة والتبليغ ما لا يخفى ﴿ وأما الشكر ﴾ فهو أيضاً مغاير للحمد إلا أن بعضهم خصه بالعمل والحمد بالقول وبعض جعله على النعم الظاهرة والآخر على النعم الباطنة وادعى آخرون اختصاصه بفعل اللسان كالحمد في المشهور إلا أنه على النعمة وإليه يشير كلام الراغب (٢) والمشهور أنه ما كان في مقابلتها قولاً باللسان وعملاً وخدمة بالأركان واعتقاداً ومحبة بالجنان وقول الطيبي إن هذا عرف أهل الأصول فإنهم يقولون شكر المنعم واجب ويريدون منه وجوب العبادة وهي لا تتم إلا بهذه الثلاثة وإلا فالشكر اللغوي ليس إلا باللسان غير طيب فإن ظاهر الكتاب والسنة إطلاق الشكر على غير اللسان قال تعالى (اعملوا آل داود شكراً) وروى الطبراني (٣) عن النواس بن سمعان أن ناقة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الجدعاء سرقت فقال لئن ردها الله تعالى علي لأشكرن ربي فلما ردت قال الحمد لله فانتظروا هل يحدث صوماً أو صلاة فظنوا أنه نسي فقالوا له فقال ألم

---

(١) كالموازين الشاملة وغيرها من موازين الحكمة اه منه (٢) قال الشكر هو الثناء على المحسن اه منه (٣) والحديث الآتي أيضاً فيه دلالة على هذا فافهم اه منه

وعليه جمع منهم الزمخشري حتى قال إن الاستغراق الذي توهمه كثير من الناس وهم وقد صار هذا معترك الأفهام
ومزدحم أفكار العلماء الأعلام وقيل إنه مبني على مسألة خلق الأعمال فإن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم
عند المعتزلة كانت المحامد عليها راجعة إليهم فلا يصح تخصيص المحامد كلها به تعالى ورد بأن اختصاص الجنس
يستلزم اختصاص أفراده أيضا إذ لو وجد فرد منه لغيره ثبت الجنس له في ضمنه وصحح هذا عندهم لأن الأفعال
الحسنة التي يستحق بها الحمد إنما هي بأقدار الله تعالى وتمكينه فبهذا الاعتبار يرجع الأمر إليه كله وأما حمد غيره
فلاعتقاد بأن النعمة جرت على يده وقيل إنه حمل الجنس في المقام الخطابي منصرفا إلى الكامل فإنه كل الحقيقة
ورد بأنه يجوز في الاستغراق أيضا بأن يجعل ما عداه كالعدم فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق
في ملاءمتهما ظاهرا لمذهبه ومخالفتهما له غاية، وقيل مبنيه على أن المصادر نائبة مناب الأفعال وهي لا تعدد ولا تدل على
الحقيقة إلى الاستغراق ورد بأن ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة القرائن، وقيل إنما اختاره بناء على أنه المتبادر
الشائع لاستعمال المصادر وعند خفاء القرائن ورد بأن حمل لام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق
وهو الشائع هناك مطلقا وأي مقام أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تفضيلا
فقرينة الاستغراق كنار على علم فالحق أن سبب الاختيار هو أن اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام
ومستلزم لاختصاص جميع الأفراد فلا حاجة في تأدية المقصود وهو إثبات الحمد له تعالى وانتفائه عن غيره إلى أن
يلاحظ بمعونة الأمور الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص الأفراد بطريق برهاني فيكون أقوى من
إثباتها ابتداء وفيه أن فهم اختصاص الجنس من جوهر الكلام يدل على سرعته وهو معنى التبادر وقد رده أيضا
إذا كان الاختصاص بطريق برهاني فلا شبهة في عدائه أين الثار وأين العلم؟ وقيل غير ذلك ولا يبعد أن يقال إن
اختيار الزمخشري كون التعريف للجنس وترك القول بالاستغراق وهم لا يبعد أن يكون رعاية لنزعة اعتزالية
وأن يكون لنكتة عربية لأنه جعل أصل المعنى نحمد الله حمدا وزعم أن إياك نعبد وإياك نستعين بيان لحمدهم له كأنه
قيل كيف تحمدون فقيل إياك نعبد ثم سئل وأجاب فقيل في توجيهه إنه لما كان معناه نحمد الله حمدا كان
إخبارا عن ثبوت حمد غير معين من المتكلم له تعالى على أن المصدر للعدد فيه أن يقال كيف تحمدونه أي بينوا
كيفية حمدكم لأنها غير معلومة فبين بقوله تعالى إياك نعبد الخ أي نقول هذه الكلمات ونحمده بهذا الحمد فورد
السؤال عن التعريف لأن المناسب للإبهام ثم البيان التنكير وأجاب بأنه تعريف الجنس من حيث وجوده في فرد
غير معين ولهذا يجيء وقيل لما كان المعنى نحمد حمدا كان المصدر مؤكدا فيكون دالا على الحقيقة من غير دلالة على
الفردية والسؤال المقدر عن كيفية صدور تلك الحقيقة والجواب أنا نحمد حمدا مقارنا لفعل الجوارح وفعل
القلب ولا نقتصر على مجرد القول ثم أورد بأنه يكفي لإفادة هذا المصدر المنكر فما فائدة التعريف؟ وأجاب بأنه تعريف
الجنس للإشارة إلى الماهية المعلومة للمخاطب من حيث هي، وعلى هذين التوجيهين يكون اختيار الجنس ومنعه
الاستغراق رعاية مذهبه والاختصاص على الأول اختصاص الفرد وعلى الثاني اختصاص الجنس باعتبار
الكمال ولا يخفى سقوط اعتراض السعد حينئذ بأن الاختصاصين متلازمان وكل منهما مخالف لمذهبه ظاهرا موافق
له تأويلا فلا يكون رعاية المذهب موجبا لاختيار الجنس دون الاستغراق ولا يرد ما أورد السيد على الثاني من أنه
كما يجوز الحمل على الجنس باعتبار الكمال على مذهبه يجوز الحمل على الاستغراق باعتبار تنزيل ما عداه منزلة العدم
لأن فيه تطويل المسافة والالتجاء إلى معونة المقام من غير حاجة وقيل حاصل الجواب عن كيفية صدور تلك

الحقيقة بتخصيص العبادة المشتملة على الحمد وغيره لأن انضمام غيره معه نوع بيان لكيفيته أي حال حمدنا أنا نحمده بسائر عبادات الجوارح والاستعانة في المهمات وتخص مجموعها بك وتقدير السؤال والجواب بحاله وحينئذ لا يصح أن يكون الاختيار للرعاية لأن الاختصاصين متلازمان بل لأن المقصود ما سد الفصل وهو لا يدل إلا على الحقيقة فكيفما يتوجه منا حمد وإن كان معرفة ليصح بيانه بإياك نعبد وإلا حمل على الاستغراق يبطل النيابة إذ يصير الكلام مسوقا لبيان العموم ولا يصح البيان وهذا الاختيار مستفاد من جعل إياك نعبد بيانا لحمدهم ولعل القوي وما عليه ترك العاطف فظن أنه لذلك لا يكون إلا بيانا وهو من التشكيك لأن جعل الصدر مشعرا بالعموم أولى من العكس فالمحققون العاطفون على تعميم الحمد وأن الفصل (١) لأن الكلام الأول جار على المدح للغائب بسبب استحقاقه كل الحمد والثاني جار على الحكاية عن نفس الحامد وبيان أحواله بين يدي الباطن الظاهر والأول الآخر فترك العطف للتفرقة بين الحالتين لا للبيان، ويدل على ذلك أن أحسن الالتفات أن يكون النقل من إحدى الصيغتين إلى الأخرى في سياق واحد لمعلوم واحد ولا بيان له على البيان على أن جعل إياك نعبد بيانا ربما يناقض ما ادعاه من أن الشكر بالقلب والجوارح واللسان والحمد بالأخير لأن العبادة تكون بها كلها فيلزم أن يكون الحمد كذلك وأيضا التعاب إلى فصاحة الالتفات والقول بأن قوله الحمد الخ وارد على الشكر اللساني وإياك نعبد مشعر بالشكر بالجوارح وإياك نستعين مؤذن بالشكر القلبي أولى من الفرار إلى مضيق القول بالبيان، وأيضا في تعقيب هذه الصفات للحمد إشعار بأن استحقاقه له لاتصافه بها وقد تقرر أن في اقتران الوصف المناسب بالحكم إشعارا بالعلية ومنها الصفات بأسرها تضمنت العموم فينبغي أن يكون العموم في الحمد أيضا لأن الشكر يقتضي المنعم والمنعم عليه والنعمة فالمنعم هو الله تعالى والاسم الأعظم جامع لمعاني الأسماء الحسنى ما علم منها وما لم يعلم والمنعم عليه العالمون وقد اشتمل على كل جنس مما سمي به وموجب النعم الرحمن الرحيم وقد استوعب ما استوعب فإذن لا يستدعي تخصيص الحكم بالبعض سوى التحكم أو الترجيح هنا وإنا لو خليت وطبعي لا أمنع أن تكون أل للحقيقة من حيث هي كما في قولهم الرجل خير من المرأة أو لها من حيث وجودها في فرد غير معين كما في ادخل السوق أو لها في جميع الأفراد وهو الاستغراق كما في (إن الإنسان لفي خسر) والقول بأن هذا المقام آب عن الاستغراق لأن اختصاص حقيقة الحمد به تعالى أبلغ من اختصاص أفرادها جميعا وفرادى لاستلزام الأول الثاني وسلوك طريقة البرهان أقضى لحق البلاغة، وأيضا أصل الكلام نحمد الله تعالى حمدا وحمدنا بعض لا كل وفي اختصاص الجنس إشعار بأن حمد كل حامد لكل محمود حمد لله تعالى على الحقيقة لأنه إنما حمده على الصفات الكمالية الفائضة عليه من الفياض الحق جل وعلا فهو حمد له على الحقيقة والحمد على الفعل الجميل والمعتزلي وإن قال بالاستقلال لا يمنع أن الأقدار والتمكين منه تعالى فيمكنه من هذا الوجه أن يعمم عند المقتضي له وقد صرح بهذا الزمخشري أول التغابن فقال في قوله تعالى: (له الملك وله الحمد) قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال وأما حمد غيره فاعتداد بأن نعمة الله تعالى جرت على يده وقد يقال أيضا على أصله أن الحمد المستغرق لا يجوز أن يختص بل الحمد الحقيقي الكامل الذي يقتضيه إجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة ويراد أكمل أنواعها فهو من باب ذلك الكتاب وحاتم الجواد لأنه الذي يحق أن يطلق عليه الحقيقة حتى كأنه كلها لا لأنها للاستغراق في المقام الخطابي وتنزيل غير ذلك منزلة العدم فإنه قطرة بل القطرة من بحر هذا كلام لا أفهمه وإن جل قائله ويعرف الرجال بالحق لا الحق

(١) وهو ترك العاطف اهـ منه

بالرجال كيف ومن سنة الله تعالى التي لا تبديل لها إجراء الكلام على سبيل الخطابة وإن كان برهانياً فهي أكثر تأثيراً في النفوس وأنفع لعوام الناس كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) فالتحرز عن الاستغراق احترازاً عن المقام الخطابي ذهول عن مقتضى كلام الله تعالى. ثم لما كان المقام مقتضياً لحقائق السمو ورونقها لم يمكن تنزيل الحمد الغير الكامل منزلة العدم من مقتضيات المقام وتصريح الزمخشري في الفائق بالتعميم متوجه لا فرق بين استغراق أفراد الحمد الخارجية والذهنية الحقيقية والمجازية الكاملة وغير الكاملة وبين اختصاص حقيقة الحمد كما يشعر به قوله وذلك لأن الملك على الحقيقة له وكذلك الحمد فكما أنه لا ينفي الملك عن غيره مطلقاً فكذلك لا ينفي الحمد عنه كذلك فإن من أصل المعتزلة أن نعمة الله تعالى جارية على يد العبد لكنه موجد لانعامه فلله حمد يليق بإيجاده وله تعالى حمد يليق بتمكينه وبإقداره وهو الحمد الكامل المختص به عز شأنه لا ذاك وفي الكشاف ما يؤيده (١) ما ظننته من أمعن النظر وأما حديث إن اختصاص حقيقة الحمد أبلغ من اختصاص الأفراد لاستلزام الأول الثاني فيجاب عنه بأن اختصاص الأفراد الخارجية والذهنية كما قررنا مستلزم لاختصاص الحقيقة أيضاً إذ لم يبق لها فرد غير مختص فأين توجد فالاستلزام متعاكس على أن حقيقة الحمد يصدق عليها الحمد فهي فرد من أفراده فكأن القائل بالاختصاص خصص جميع أفراد الحمد بما خص حقيقته أيضاً وكون الأصل نحمد الله تعالى حمداً ليس بقاطع احتمال الاستغراق الآن فقد تغير الحال وأنت إذا تأملت بعد يرتفع عنك سجاف الإشكال ولست أقول أن الحمد أينما وقع يفيد ذلك بل إذا دعا المقام إليه أجبناه ولهذا فرقوا بين هذا الحمد وحمد الأنعام إذ عموم الربوبية وشمول الرحمة واستمرار الملك هنا تقتضي استغراق الأفراد توفية لحق هذه السورة وحرصاً على التام نظمها بخلاف ما في تلك السورة فإن العمومات مفقودة فيها (ومن الغريب) أن بعضهم جعلها للعهد قال الفاكهي: سمعت شيخنا أبا العباس المرسي يقول قلت لابن النحاس ما تقول في الألف واللام في الحمد أجنسية هي أم عهدية؟ فقال يا سيدي قالوا إنها جنسية فقلت له الذي أقول إنها عهدية وذلك أن الله تعالى لما علم عجز خلقه عن كنه حمده حمد نفسه بنفسه في أزله نيابة عن خلقه قبل أن يحمدوه فقال أشهد أنها للعهد واستأنس له بما صح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم من قوله «اللهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وأغرب من هذا ما ذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم وليس بالغريب عندهم أن الحمد على حد الكبرياء فهو (ألا له الخلق والأمر) فهو الحامد والمحمود والجمع شتوته ولهم كلام غير هذا والكل يستقي بماء واحد، وعن إمامنا الماتريدي روح الله تعالى روحه أنه جعل هذا حمداً من الله تعالى لنفسه قال وإنما حمد نفسه ليعلم الخلق ولا ضير في ذلك لأنه سبحانه هو المستحق لثنائه الحقيقي وعما لك إذ لا عيب يمسه ولا آفة تحل به (ثم أن الحمد) فيما تواتر مرفوع وهو مبتدأ خبره لله وقرأ الحسن البصري وزيد بن علي الحمدِ لله باتباع الدال اللام وإبراهيم بن عبلة وأهل البادية بالعكس وجاز ذلك استعمالاهم أن الإتباع إنما يكون في كلمة واحدة لتنزيلهما لكثرة استعمالهما مقترنين منزلة الكلمة الواحدة واختلف في الترجيح مع الإجماع على الشذوذ فقيل قراءة إبراهيم أسهل لأمرين أحدهما أن إتباع الثاني للأول أيسر من العكس وإن ورد كما في مد وشد واقتل وادخل لأنه جار مجرى السبب والمسبب وينبغي أن يكون السبب أسبق رتبة من المسبب وثانيهما أن ضمة الدال إعراب وكسرة اللام بناء وحرمة الإعراب أقوى من حرمة البناء

---

(١) فإنه قال: وهذه الأوصاف التي أجريت على الله سبحانه وتعالى إلى قوله دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق منه بالحمد اهـ منه.

والمطرد غلبة الأقوى الأضعف وقيل إن قراءة الحسن أحسن لأن الأكثر جعل التابع متبوعا لأن ما هو فيه حركة بنائية وأن جعل حركة اللازم تابعا للإتباع أولى والاستقامة عين الكرامة وكأنه لتعارض الترجيح قال الزمخشري : وأشذ القراءتين قراءة إبراهيم ضمير بأشذ وهو من الأضداد ، وقرأ هرون بن موسى الحمد لله بالنصب وعامة بني تميم وكثير من العرب ينصبون المصادر بالألف واللام وهو بفعل محذوف تقديره نحمد بنون الجماعة لأنه مقول على ألسنة العباد ومناسب للحمد وتعين لا ينون العظمة لعدم مناسبته لمقام العبادة المقتضي لغاية التذلل والخضوع ويجوز أن يكون من باب

وإن حدثوا عنها فكلي مسامع وكلي إذا حدثتهم ألسن تتلو

وحمل الغزالي قدس سره حديث صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة على ذلك ورفع القرآآت ثم الرفع لدلالة الجملة الاسمية على الثبوت والدوام بقرينة المقام بخلاف الفعلية فإنها تدل على التجدد والحدوث وإن كان هناك ظرف فإن قدر متعلقه اسما فهو ظاهر وإلا فقد قيل الخبر الفعلي إنما يفيد الحدوث إذا كان مصرحا به على أنه قيل لا تقدير ، وما ذكره النحاة لأمر صناعي اقتضاه كتوهم الظرفية اختصار الفعلية ، وقيل أن الجملة الاسمية بمجردها لا تدل على ذلك بل مع انضمام العدول وإن أعجبك فالتزمه فقد قيل بالعدول هنا ولكن ليس هنا في كلام الشيخ عبد القاهر (١) بل من تدبر كلامه في بحث الحال من الدلائل دفع بأقوى دليل الحال الذي عرض للناظرين ، وقولهم المضارع يفيد الاستمرار أرادوا به الاستمرار التجددي في المستقبل لا في جميع الأزمنة فلا ينافي ما قلنا ، واختار الجملة الاسمية ههنا إجابة لداعي المقام بوقد فالتعبير واحد ان أصل هذا المصدر النصب لأن المصادر إحداث متعلقة بمحالها فيقتضي أن تدل على نسبتها إليها والأصل في بيان النسبة في المتعلقات الأفعال فينبغي أن تلاحظ معها ويؤيد ذلك كثرة النصب في بعضها والتزامه في بعض آخر وقد تنزل منزلة أفعالها فتسد مسدها وتستوفي حقها لفظا ومعنى فيكون ذكرها معها كالشريعة المنسوخة يستنكرها المتدين بعد فادرالفة .

(وبقي ههنا أمور) الأول اختلف في جملة الحمد هل هي إخبارية أم إنشائية فالذي عليه معظم العلماء أنها إخبارية كما يقتضيه الظاهر لما يلزم على الإنشاء من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة أن الإنشاء يقارن معناه لفظه في الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله ولا يرد أن القصد إحداث الحمد لا الإخبار بثبوته لأن الإخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى هو عين الحمد كما أن قولك الله واحد عين التوحيد ، وألف العلامة البخاري في الانتصار لذلك ورد من زعم أنها إنشائية وأطال فيه واهتم برده ابن الهمام وذكر أن ما ذكر باطل لأن اللازم من المقارنة انتفاء وصف الواصف لا الاتصاف إذ الحمد إظهار الصفات لا ثبوتها ، وأيضا الخبر بالحمد

(١) فإنه قال في بحث الحال من الدلائل فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه وبيانه أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئا فشيئا ، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء فإذا قلت زيد منطلق فقد أثبت الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئا فشيئا بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك زيد طويل وعمرو قصير فكما لا تقصد ههنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدد ويحدث بل توجبهما وتثبتهما فقط وتقضي بوجودهما على الإطلاق كذلك لا تتعرض في قولك زيد منطلق لأكثر من إثباته لزيد وأما الفعل فإنك تقصد فيه إلى ذلك فإذا قلت زيد ينطلق فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءا فجزءا وجعلته يزاوله ويزجيه اه ملخصا منه يقول مصححه محمد منير الدمشقي : فتشت في كتاب الدلائل في بحث الحال فلم أجد هذا الكلام هناك ولعله سقط من النسخة المطبوعة

المجموع كالموجود في الوجود الخارجي وقد غلب استعماله في العرف بهذا المعنى في العالم المخصوص لا لقصد النص بالخصوصات فجمع ليفيد الشمول قطعاً لا نه حينئذ لا يكون مستعملاً في المجموع حتى يتبادر منه هذا العالم المخصوص فيكون مستعملاً في كل جنس إذ لا ثالث فيكون المعنى رب كل جنس سمي بالعالم والقرينة للاجناس إنما تعلق باعتبار أفرادها فيفيد شمول آحاد الاجناس المخلوقة كلها نظراً إلى الحكم . وحديث أن استغراق المفرد (١) أشمل على ما فيه أمر فرغ عنه ولا ضرر ثمة منه كما لا يخفى على المتأمل . وبعضهم خص العالمين بذوي العلم من الملائكة والثقلين ورب الشرف الموجودات ترتب غيرهم قال الامام الاسيوطي : وعليه هو مشتق من العلم وعلى القول بالعموم من العلامة ، وفيه أن الكل في كل محتمل والتخصيص دعوى من غير دليل وقيل هم الجن والانس لقوله تعالى : (ليكون للعالمين نذيراً) وقيل هم الانس لقوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين) وهو المنقول عن جعفر الصادق والمأخوذ من بحر أهل البيت ورب البيت أدرى ولعل الوجه فيه الاشارة إلى أن الانسان هو المقصود بالذات من التكاليف بالحلال والحرام وارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام ولأنه فذلكة جميع الموجودات ونسخة جميع المكاتبات المنقولة من اللوح الرباني بالقلم الرحماني ومن هذا الباب ما نسب لباب مدينة العلم كرم الله وجهه

دواؤك فيك وما تبصر وداؤك منك وما تشعر
وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ومن تأمل في ذاته وتفكر في صفاته ظهرت له عظمة باريه وآيات مبدعه (وفي الارض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) بل من عرف نفسه فقد عرف ربه والمناسب للمقام هنا العموم والعوالم كثيرة لا تحصيها الارقام (ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام) وروي في بعض الاخبار أن الله تعالى خلق مائة ألف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والارض وما فيهن حتى الجنة والنار في قنديل واحد ولا يعلم ما في باقي القناديل إلا الله تعالى وقال كعب الاحبار لا يحصي عدد العالمين إلا الله تعالى (ويخلق ما لا تعلمون) (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وما من ذرة من ذرات العوالم إلا وهي في حيطة تربيته سبحانه بل ما من شيء مما أحاط به نطاق الامكان والوجود من العلويات والسفليات والمجردات والماديات والروحانيات والجسمانيات إلا وهو في حد ذاته بحيث لو فرض انقطاع آثار التربية عنه آناً واحداً لما استقر له القرار ولا اطمأنت به الدار إلا في مطمورة العدم ومهاوي البوار لكن يفيض عليه من الجناب الأقدس تعالى شأنه وتقدس في كل زمان يمضي وكل آن يمر وينقضي من فنون الفيوض المتعلقة بذاته ووجوده وصفاته وكمالاته ما لا يحيط بذلك فلك التعبير ولا يعلمه إلا اللطيف الخبير ضرورة أنه كما لا يستحق شيء من الممكنات بذاته الوجود ابتداء لا يستحقه بقاء وإنما ذلك من جناب المبدأ الاول عز وعلا فكما لا يتصور وجوده ابتداء ما لم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الاصلي لا يتصور بقاؤه على الوجود بعد تحققه بعلته ما لم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الطاري لما أن الدوام من خصائص الوجود الواجبي وظاهر أن ما يتوقف عليه وجوده من

(١) قال الطيبي فان قلت ليس هذا مخالفاً لقولهم الاستغراق في المفرد أشمل قلت لا لانهم يريدون ان الجمع قد يحتمل غير الشمول في بعض المقامات المعهودة لا على الشمول والاستغراق لكن الغرض استغراق الاجناس المختلفة فلو قيل رب العالم لاحتمل الاستغراق شمول أفراد كل ما يصح عليه اطلاق اسم العالم فلا يعلم خصوصية تعدد الاجناس وكثرتها كالجن والانس والملائكة وغيرها كما يعلم من الجمعية فجمع ليشمل ذلك المعنى اه منه

في رواية وأبو رجاء العطاردي ، وقرأ مالك بالإمالة البليغة يحيى بن يعمر وأيوب السختياني وبين بين قتيبة بن مهران عن الكسائي ولم يطلع على ذلك أبو علي الفارسي فقال لم يمل أحد وذكر أنه قرأ ملاك بالألف وتشديد اللام وكسر الكاف فهذه عدة قراءات ذكرتها لغرابة وقوع مثلها في كلمة واحدة بعضها راجعة إلى الملك وبعضها إلى المالك قال بعض اللغويين وهما راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وأنشدوا قول قيس بن الخطيم :

ملكت بها كفي فأنهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها

والمتواتر منها قراءة مالك وملك فهما نيرا سمواتها وقطبا فلك دراريها واختلف الأئمة منهما قال الزمخشري : وملك هو الاختيار لأنه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى : (لمن الملك) ولقوله تعالى (ملك الناس) ولأن الملك يعم والملك يخص ورجحه صاحب الكشف أيضاً بأنه يلزم على قراءة مالك نوع تكرار لأن الرب بمعناه أيضاً وبأنه تعالى وصف ذاته العلية بالملكية عند المبالغة في قوله مالك الملك بالضم دون المالكية .

واعترض ذلك كله ، أما أولاً فلأن قراءة أهل الحرمين لا تدل على الرجحان لأنه لو سلم كون أولئك أعلم بالقرآن لا نسلم ذلك في عهد القراء المشهورين ألا ترى أن صحيح البخاري مقدم على موطأ مالك وهو عالم المدينة على أن القراءات المشهورة كلها متواترة وبعد التواتر المفيد للقطع لا يلتفت إلى أحوال الرواة ، وقول الشهاب : لا يخفى أن أهل الحرمين قديماً وحديثاً أعلم بالقرآن والأحكام فنور العلم أيضاً ودون إثباته تشيب التكثير كما لا يخفى على من لم يزعه التعصب ، وأما ثانياً فلأن الاستدلال بقوله تعالى : (لمن الملك اليوم) يعارضه قوله : (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً) فإنه سبحانه أراد باليوم يوم القيامة وهو يوم الدين ونفي المالكية عن غيره يقتضي إثباتها له إذ السياق لبيان عظمته تعالى والأمر آخر الآية واحد الأمور لا الأوامر وإن كثر استعماله فيها .

(وأما ثالثاً) فلأن ملك الناس معارض لنا هنا لأن مالك الناس لو كان هناك كان قرئ به شذوذاً بتكرر مع رب الناس وأما هنا فلا تكرار لاختلاف المقام . (وأما رابعاً) فلأن ما ادعاه من أن الملك بضم الميم يعم والملك بالكسر يخص خلاف الظاهر والظاهر أن بين المالك والملك عموماً وخصوصاً من وجه لغة وعرفاً فيوسف الصديق عليه السلام بناء على أنه مالك رقاب المصريين في القحط بمقتضى شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك غير ملك والسلطان على بلد لا ملك له فيها ملك غير مالك ، وأما خامساً فبأن التكرار الذي زعمه صاحب الكشف قد كشف أمره على أنه مشترك الإلزام إذ الجوهري ذكر أن الرب كان يطلق على الملك .

(وأما سادسها) فلأن الدليل الأخير الذي ساقه لك أن تقلبه بأنه تعالى وصف ذاته بالمالكية دون الملكية وأيضاً إضافة المالك إلى الملك تدل على أن المالك أبلغ من الملك لأن الملك بالضم قد جعل تحت حيطة المالكية فكأنه أحد مملوكاته كذا قالوه ولهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا ، وعندي لا ثمرة للخلاف والقراءتان فرسا رهان ولا فرق بين المالك والملك صفتين لله تعالى كما قاله السمين ولا التفات إلى من قال إنهما كحاذر وحذر ومتى أردت ترجيح أحد الوصفين تعارضت لديك الأدلة وسدت عليك الباب الآثار وانقلب إليك بصر البصيرة خاسئاً وهو حسير إلا أني أقرأ كالكسائي مالك لأحظى بزيادة عشر حسنات ولأن فيه إشارة واضحة إلى الفضل الكبير والرحمة الواسعة والطمع بالمالك من حيث أنه مالك فوق الطمع بالملك من حيث أنه ملك فأقصى ما يرجى من الملك أن ينجو الإنسان منه رأساً برأس ومن المالك يرجى ما هو فوق ذلك فالقراءة به

أوفق بالمذنبين مثلي وأنسب بما قبله وإضافته إلى يوم الدين بهذا المعنى ليكرم سرا فإن شعاع يوم الدين يقتل أفئدة البائسين وشبه ذلك من وجه قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) والدال على الرحمة لاسيما والأمر جدير والترغيب فيه أرغب على أنه لا يمنع الخالي عن ترجيح وكأني بك تعارض هذه النكت وما علي فهذا الذي دعاني إليه حسن الظن (واليوم) في العرف عبارة عما بين طلوع الشمس وغروبها من الزمان وفي الشرع عند أهل السنة ما عدا الأعمش عبارة عما بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت، ويوم القيامة حقيقة شرعية في معناه المعروف وتركيبه غريب إذ فاء الكلمة فيه ياء وعينها واو ولم يأت من ذلك كما في البحر المحيط إلا يوم وتصاريفه (والدين) الجزاء ومنه الحديث المرسل عن أبي قلابة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم البر لا يبلى والإثم لا ينسى والديان لا يموت فكن كما شئت فكما تدين تدان وقيل فرق بينهما فإن الدين ما كان بقدر فعل المجازى والجزاء أعم، وقيل الدين اسم للجزاء المحبوب المقدر بقدر ما يقتضيه الحساب إذا كان عن معه وقع الأمر المجزي به فلا يقال لمن جازى عن غيره أو أعطى كثيرا في مقابلة قليل دين بل يقال جزاء والأرجح عندي أن الدين والجزاء بمعنى فيوم الدين هو يوم الجزاء ويؤيده قوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (واليوم تجزون بما كنتم تعملون) وإضافة مالك إلى يوم على التوسع، فقد قال النحاة الظرف إما متصرف وهو الذي لا يلزم الظرفية أو غير متصرف وهو بخلافه والأول كيوم وليلة فلك أن تتوسع فيهما بأن ترفع أو تجر أو تنصب من غير أن تقدر فيه معنى (في) فيجري مجرى المفعول المساوي في عدم التقدير فإذا قلت سرت اليوم كان منصوبا انتصاب (زيد) في ضربت زيدا ويجري سرت مجرى ضربت في التعدي مجازا لأن السير لا يؤثر في اليوم تأثير الضرب في زيد ولا يخرج بذلك عن معنى الظرفية ولذا يتعدى إليه الفعل اللازم ولا يظهر في الاسم الظاهر وإنما يظهر في الضمير كقوله:

ويوما شهدناه سليما وعامرا ... قليل سوى طعن النهاء نوافله

وإذا توسع في الظرف فإن كان فعله غير متعد تعدى وإن كان متعديا إلى واحد تعدى إلى اثنين وإن كان متعديا إلى اثنين تعدى إلى ثلاثة وهو قليل ومنعه البعض وإن كان متعديا إلى ثلاثة لم يتعد إلى رابع في المشهور إذ لا نظير له وحكى ابن السراج جوازه والتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بمدة نسبة المفعول به الحقيقي فالمتعدي فعله باق على حاله حتى إذا لم يذكر مفعوله قدر أو نزل منزلة اللازم والجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضي اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعا فيه وغير متوسع فيه سواء والمعنى مالك الأمر كله في يوم الدين وهذا ثابت له سبحانه أزلا وأبدا لأنه إما من الصفات الذاتية المتفق على ثبوتها له سبحانه كذلك أو من الصفات الفعلية وهي عند الماتريدية مثلها بل قال الزركشي من الأشاعرة في إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وإن قلنا بحدوث صفات الأفعال أو الماضي فالأمر يوم الدين على حد (ونادى أصحاب الجنة) ففي الآية استعارة تبعية كما يفهمه كلام العلامة البيضاوي في تفسيره (١) وعلى التقادير يصح وقوعه صفة للمعرفة لأن الإضافة حينئذ حقيقية ولا ينافي ذلك التوسع في الظرف لأنه مفعول من حيث المعنى لا من حيث الإعراب أي يتعلق الملك به تعلق المملوك به حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة عمل فيه كما قاله الشريف وفيه تأمل والأولى إن أريد الاستمرار الاعتبار اعتبار الاستمرار والمستمر يصح أن تكون إضافته معنوية فلا يصح أن لا تكون

(١) ونقل عنه أنه مجاز في الماضي المنقطع لا مطلقا وهو خلاف المشهور ومن هنا قال مالك يوم الدين حقيقة عنده وإن لم يعتبر استمراره اهـ منه

أنا الله وإن كان للإحسان والتربية والإنعام فأنا رب العالمين وإن كان للرجاء والطمع في المستقبل فأنا الرحمن الرحيم وإن كان للخوف فأنا مالك يوم الدين ومن الناس من استدل به قال الإمام على وجوب الشكر عقلا قبل مجيء الشرع بأنه تعالى أثبت الحمد هنا لذاته ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة أمورهم في القيامة وترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا به فثبت بذلك ثبوت الحمد قبل الشرع وبعده وهو على ما فيه دليل عليه لا له لأن بيان من الله تعالى لإيجابه فهو سمعي لا عقلي فتستدل به كناطح صخرة وهذا وفي ذكر هذه الأسماء الخمسة أيضا لطائف فالإنسان بدن ونفس شيطانية ونفس سبعية ونفس بهيمية وجوهر ملكي عقلي فالتجلي باسمه تعالى الله للجوهر الملكي (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وباسم الرب للنفس الشيطانية (رب أعوذ بك من همزات الشياطين) وباسم الرحمن للنفس السبعية بناء على أنه مركب من لطف وقهر (الملك يومئذ الحق للرحمن) وباسم الرحيم للنفس البهيمية (أحل لكم الطيبات) وبمالك يوم الدين للبدن الكثيف (سنفرغ لكم أيها الثقلان) ﴿

وأثر هذا التجلي طاعة الأبدان بالعبادة وطاعة النفس الشيطانية بطلب الاستعاذة والسبعية بطلب الهداية والبهيمية بطلب الاستقامة وتواضعت الروح القدسية فرضيت بطلب إضافتها إلى الأرواح العالية المطهرة وأيضا دعائم الإسلام خمس فالشهادة من أنوار تجلي الله والصلاة من أنوار تجلي الرب وإيتاء الزكاة من أنوار تجلي الرحمن وصيام رمضان من أنوار تجلي الرحيم والحج من أنوار تجلي مالك يوم الدين وكأنه لهذا طلبت الفاتحة في الصلاة التي هي العماد ولما بلغ الحامد الغاية القصوى قال سبحانه (إياك نعبد وإياك نستعين) إياك على المشهور ضمير نصب منفصل واللواحق حروف زيدت لبيان الحال وقيل أسماء أضيف هو إليها وقيل الضمير هي تلك اللواحق وإيا دعامة وقيل الضمير هو المجموع وقيل إيا مظهر مبهم مضاف إلى اللواحق وزعم أبو عبيدة اشتقاقه وهو جهل عجيب والبحث مستوفى في علم النحو وقد جاء وياك بقلب الهمزة واوا ولا أدري أهو عن القراء أم عن العرب وقرأ عمرو بن فائد عن أبي إياك بكسر الهمزة وتخفيف الياء وعلي وأبو الفضل الرقاشي أياك بفتح الهمزة والتشديد وأبو السوار الغنوي هياك بإبدال الهمزة مكسورة ومفتوحة هاء والجمهور إياك بالكسر والتشديد . والعبادة أعلى مراتب الخضوع ولا يجوز شرعا ولا عقلا فعلها إلا لله تعالى لأنه المستحق لذلك لكونه موليا لأعظم النعم من الحياة والوجود وتوابعهما ولذلك يحرم السجود لغيره سبحانه لأن وضع أشرف الأعضاء على أهون الأشياء وهو التراب وموطئ الأقدام والنعال غاية الخضوع وقيل لا تستعمل إلا في الخضوع لله سبحانه وما ورد من نحو قوله تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله) وارد على زعمهم تعريضا لهم وندا على غباوتهم وتستعمل بمعنى الطاعة ومنه (أن لا تعبدوا الشيطان) وبمعنى الدعاء ومنه (إن الذين يستكبرون عن عبادتي) وبمعنى التوحيد ومنه (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) وكلها متقاربة المعنى وذكر بعض المحققين أن لها ثلاث درجات (١) لأنه إما أن يعبد الله تعالى رغبة في ثوابه أو رهبة من عقابه ويختص باسم الزاهد حيث يعرض عن متاع الدنيا وطيباتها لما هو أدوم وأشرف وهذه مرتبة نازلة عند أهل الله تعالى وتسمى عبادة وإما أن يعبد الله تعالى تشرفا بعبادته أو لقبوله تكاليفه أو بالانتساب إليه وهذه مرتبة متوسطة وتسمى بالعبودية (٢) وإما أن يعبده تعالى لاستحقاقه الذاتي من غير نظر إلى نفسه بوجه من الوجوه ولا يقتضيه إلا الخضوع والذلة وهذه أعلى الدرجات وتسمى بالعبودة وإليه الإشارة بقول المصلي أصلي لله تعالى فإنه

(١) ويعلم بما ذكر ما قيل أن العبادة إذا كانت أعلى مراتب الخضوع يلزم أن لا يكون أكثر المؤمنين عابدين اهـ منه

(٢) والإمام الرازي في التفسير لم يجعل الثانية اسما وسمى الثالثة بالعبودية اهـ منه

لو قال أصلي لوجه الله تعالى مثلاً أو للتقرب فسدت صلاته . والاستعانة طلب المعونة والفعل مفاعلة من عون
وتمسكت الجبرية والقدرية بهذه الآية أما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلاً لما كان للاستعانة على الفعل
فائدة وأما القدرية فقالوا السؤال إنما يحسن لو كان العبد متمكناً في أصل الفعل فيطلب الإعانة من الغير أما إذا
لم يقدر عليه فلا معنى للاستعانة وقد وفق أشار ناصر الملة والدين البيضاوي بيض الله تعالى وجه حجته ببيان المعونة
إلى أنه لا تمسك لواحد من الفريقين في ذلك حيث قال وهي إما ضرورية أو غيرها والضرورية ما لا يتأتى الفعل
دونه كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند استجماعها يصح أن يوصف الرجل
بالاستطاعة ويصح أن يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة في السفر للقادر
على المشي أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف انتهى .

وحاصله أن الاستعانة طلب ما يتمكن به العبد من الفعل أو يوجب التيسر عليه وشيء منهما لا يوجب الجبر ولا القدر
وعندي أن الآية إن استدل بها على شيء من بحث خلق الأعمال فليستدل بها على أن للعباد قدرة مؤثرة بإذن الله تعالى
لا بالاستقلال كما عقدت عليه خنصر عقيدتي لا أنهم ليس لهم قدرة أصلاً بل جميع أفعالهم كحركة المرتعش كما
يقوله الجبرية إذ الضرورة تكذبه ولا أن لهم قدرة غير مؤثرة أبداً كأيد المشلولة كما هو الشائع من مذهب
الأشاعرة إذ هو في المآل كقول الجبرية وأي فرق بين قدرة لا أثر لها وبين عدم القدرة بالكلية إلا بما هو
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ولا أن لهم قدرة مستقلة بالأفعال يعملون بها
ما شاؤا فالله تعالى يريد ما لا يفعله العبد ويفعل العبد ما لا يريده الله تعالى كما يقوله المعتزلة إذ يرد ذلك النصوص
القواطع كما ستسمعه إن شاء الله تعالى ووجه الاستدلال أن إياك نعبد مشير إلى صدور الفعل من العباد وذلك
يستدعي قدرة يكون بها الإيجاد ومن لا قدرة له أو له قدرة لا مدخل لها في الإيجاد لا يقال له أوجد وصحة ذلك
باعتبار الكسب كيفما فسر لا يرتضيه المنصف العاقل . وقوله وإياك نستعين يدل على نفي الاستقلال به وأنه
بإذن الله تعالى وإعانته كما يشير إليه لا حول ولا قوة إلا بالله وهذا هو اللبن السائغ الذي يخرج من بين فرث
ودم فلا جبر ولا تفويض فاحفظه وانتظر تتمته

ولو كان هذا موضع القول لاشتفى فؤادي ولكن للمقال مواضع

{ومنها أبحاث} الأول في سر تقديم الضمير على الفعلين وقد ذكروا له وجوهاً الدلالة على الحصر والاختصاص
كما يشعر به عدول البليغ عما هو الأصل من غير ضرورة ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معناه لا نعبد
غيرك وهو حقيقي لا يستدعي رد خطأ المخاطب والمقصود منه التبري عن الشرك والتعريض بالمشركين وتقديم
ما هو مقدم في الوجود فإنه تعالى مقدم على العابد والعبادة ذاتاً فقدم وضعاً ليوافق الوضع الطبع . وتنبيه
العابدين أول الأمر على أن المعبود هو الله تعالى الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يميناً وشمالاً والاهتمام
فإن ذكره تعالى أهم للمؤمنين في كل حال لا سيما حال العبادة لأنها تحفظ من وساوس الشيطان من الغفلة والكسل
والتبطل والتصريح من أول وهلة بأن العبادة له سبحانه فهو أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك فإنه لو
أخر فقبل أن يذكر المعمول يحتمل أن تكون العبادة لغيره تعالى . والإشارة إلى حال العارف وأنه ينبغي
أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات وإلى العبادة من حيث أنها وصلة إليه وراحة تعبد به عليه فيبقى
مستغرقاً في مشاهدة أنوار جلاله مستقراً في فردوس أنوار جماله وكم من فرق بين قوله تعالى للمحمديين فاذكروني

ألا يرى إلى سيد الخلق وحبيب الحق كيف عبر عن مقامه هذا بقوله: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا) فطلب التمكين بقوله: (وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم) واستعاذ عن التلوين بقوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فصعد مستكملا ورجع مكملا وكأنه لهذا صحت الصلاة معراج المؤمنين. البحث الرابع في سر الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وقد ازدحمت فيه أذهان العلماء بعد بيان نكتته العامة وهي التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع فقيل لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك ليكون أدل على الاختصاص والترقي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود وكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيب حضورا، وقيل لما شرح الله تعالى صدر عبده وأشرق على قلبه وقالبه نور الإيمان والإسلام من عنده ترقى بشريعة الحمد المستجلب لمزيد النعم إلى رتبة الإحسان وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك وأيضا حقيقة العبادة انقياد النفس الأمارة لأحكام الله تعالى وصورته وقالبه الإسلام ومعناه وروحه الإيمان ونوره ونور نوره الإحسان وفي تجدد الالتفات تم الأمور الثلاثة وأيضا لما تبين أنه مالك في الأزل ما في الأبد علم أن الشاهد والغائب والماضي والمستقبل بالنسبة إليه على حد سواء فلذلك عدل عن الغيبة إلى الخطاب ويحتمل أن يكون السر أن الكلام من أول السورة إلى هنا ثناء والثناء في الغيبة أولى ومن هنا إلى الآخر دعاء وهو في الحضور أولى والله تعالى حيي كريم. وقيل إنه لما كان الحمد لا يتفاوت غيبة وحضورا بل هو مع ملاحظة الغيبة أدخل وأتم وكانت العبادة إنما يستحقها الحاضر الذي لا يغيب كما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام (فلما أفل قال لا أحب الآفلين) لا جرم عبر سبحانه وتعالى عن الحمد بطريق الغيبة وعنها بطريق الخطاب إعطاء لكل منهما ما يليق به من النسق المستطاب وأيضا من تشبه بقوم فهو منهم فالعابد لما أم ذلك سلك مسلك القوم في الذكر ومزج عبادته بعبادتهم وتكلم بلسانهم وساق كلامه على طبق مساقهم عسى أن يصير محسوبا في عدادهم مندرجا في سياقهم

إن لم تكونوا مثلهم فتشبهوا ... إن التشبه بالكرام فلاح

وأيضا فيه إشارة إلى أن من لزم عبادة الأدب بالانكسار ورأى نفسه بعيدا عن ساحة القرب بكمال الاحتقار فهو حقيق أن تدركه رحمة المحبة وتلحقه عناية أزلية تجذبه إلى حظائر القدس وتطلعه على سرائر الأنس فيصير واقفا على بساط الاقتراب فائزا بعز الحضور وسعادة الخطاب. وأيضا أنه لما لم يكن في الحمد مزيد كلفة بخلاف العبادة فإن خطبها عظيم ومن دأب المحب تحمل المشاق العظيمة في حضور المحبوب قرن سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره ليأتي بها العابد خالية عن الكلال عارية عن الفتور والملال مقرونة بكمال النشاط مرجية لتمام الانبساط

حمامة جرعى حومة الجندل اسجعي ... فأنت بمرأى من سعاد ومسمع

وأيضا إن الحمد ليس إلا إظهار صفات الكمال على الغير فلازم للإظهار وجود في نظر السالك فهو يراهم بإظهار مزايا المحبوب عليهم ويخاطبهم بذكر مآثره الجليلة لديهم وأما إذا آل الأمر بملازمة الأذكار إلى ارتفاع الحجب والأستار واضمحلال جميع الأغيار لم يبق في نظره سوى المعبود الحق والجمال المطلق وانتهى إلى مقام الجمع وصار في مقعد (أينما تولوا فثم وجه الله) فبالضرورة لا يصير توجيه الخطاب إلا إليه ولا يمكن إظهار السر إلا لديه فينعطف عنان لسانه إلى جنابه ويصير كلامه منحصرا في خطابه، وثم وراء ذلك ذوق معنى يدق عن مدارك أرباب العقول السليمة

وعندي وهو من نسائم الأسحار أن الله سبحانه بعد أن ذكر يوم الدين وهو يوم القيامة التفت إلى الخطاب للإشارة إلى أنه إذا قامت القيامة على ساق وكان إلى ربك يومئذ المساق هنالك يفوز المؤمن بلذة الحضور ويتبلج جبينه بأنوار الفرح والسرور ويتجلى به الديان وليس بينه وبينه ترجمان ويكشف الحجاب وتدور بين الأحباب كؤوس الخطاب فتأمل في عظيم الرحمة كيف قرن سبحانه هذا الترهيب برحمتين فصرح قبل يوم الدين بما صرح ورمز بعد ذكره بما رمز ولن يغلب عسر يسرين (ومن باب الإشارة) أن يوم الدين تلويح إلى مقام الفناء لأنه موت النفس عن شهواتها وهو وجها عن جسد تعلقها بالأغيار والتفاتها ومن مات فقد قامت قيامته فعند ذلك يحصل البقاء في جنة الشهود ويتحقق الجمع في مقام صدق عند المليك المعبود وفوق هذا مقام آخر لا يفي بتقريره الكلام ولا تقدر على تحريره الأقلام بل لا يزيده البيان إلا خفاء ولا يكسبه التقريب إلا بعداً واعتلاء.

ولو أن ثوبا حيك من نسج تسعة وعشرين حرفا عن علاه قصير

اللهم أغرقنا في بحار مشاهدتك ومن علينا بعبوديتك حتى لا نعبد إلا إياك ولا نستعين إلا بك ولا نرى إلا إياك هنا وقد ذكر الإمام السيوطي نقلا عن الشيخ بهاء الدين أنه قال اتفقوا على أن فيها عرفها التفاتا واحداً وفيه نظر لأن الزمخشري ومن تابعه على أن الالتفات خلاف الظاهر مطلقا فإن كان التقدير قولوا الحمد لله ففي الكلام المأمور به التفاتان أحدهما في لفظ الجلالة وأصله الحمد لك لأنه تعالى حاضر والثاني في إياك لمجيئه على خلاف أسلوب ما قبله وإن لم يقدر كان في الحمد لله التفات من التكلم للغيبة لأنه تعالى حمد نفسه ولا يكون في إياك التفات لتقدير قولوا معها قطعا فأحد الأمرين لازم للزمخشري والسكاكي إما أن يكون في الآية التفاتان أو لا يكون التفات أصلا هذا إن قلنا برأي السكاكي فإنه يشعر به كلام الزمخشري في الكشاف لأنه جعل في الشعر الذي ذكره ثلاث التفاتات وإن قلنا برأي الجمهور ولم نقدر قولوا إياك نعبد فإن قدر قولوا قبل الحمد كان فيه التفات واحد وبطل قول الزمخشري إن في البيت ثلاث التفاتات انتهى وهو كلام يغني النظر فيه عن شرح حاله فافهم

(البحث الخامس) في سر تكرار إياك فقيل للتنصيص على طلب العون منه تعالى فإنه لو قال سبحانه إياك نعبد ونستعين لاحتمل أن يكون إخباراً بطلب المعونة من غير أن يعين ممن يطلب وقيل إنه لو اقتصر على واحد ربما توهم أنه لا يتقرب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه. وقيل إنه جمع بينهما للتأكيد كما يقال الدار بين زيد وبين عمرو وفيه أن التكرير إنما يكون تأكيداً إذا لم يكن معمولا لعامل ثان وإياك الثاني في الآية معمول لنستعين منزلة فكيف يكون تأكيداً. وقيل إنه تعليم لنا في تجديد ذكره تعالى عند كل حاجة. وعندي أن التكرار للإشعار بأن حيثية تعلق العبادة به تعالى غير حيثية تعلق طلب الاستعانة منه سبحانه ولو قال إياك نعبد ونستعين لتوهم أن الحيثية واحدة والشأن ليس كذلك إذ لا بد في طلب الإعانة من توسط صفة ولا كذلك في العبادة فلاختلاف التعلق أعاد المعمول ليشير بها إليه. (البحث السادس) في سر إطلاق الاستعانة فقيل ليتناول كل مستعان فيه فالحذف هنا مثله في قولهم فلان يعطي في الدلالة على العموم ورجح بلزوم الترجيح بلا مرجح في الحمل على البعض وأيضاً قرينة التقييد خفية وبأنه المروي عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وبأن عموم المفعول متضمن لنفي الحول والقوة عن نفسه والانقطاع بالكلية إليه تعالى عمن سواه فهو أولى بمقام العبادة وإلى ترجيحه يشير صنيع العلامة البيضاوي وقال صاحب الكشاف: الأحسن أن يراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة ويكون قوله تعالى: (اهدنا) بيانا للمطلوب من المعونة

فإنه قيل كيف أعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجزة
بعض انتهى. ووجه التخصيص حينئذ كان احتياج العبادة إلى طلب الإعانة لكونها على خلاف مقتضى النفس
إذ النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي والقرينة مقارنة العبادة ولا خفاء في وضوحها وكون عموم المفعول
متضمنا لما ذكر معارض بنكتة التخصيص والرواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لعلها لم تصح كما
قيل. والإنصاف عندي أن الحمل على العموم أولى ليتوافق ألفاظ هذه السورة الكريمة في المعنى المطلوب منها
ولأن التوسل بالعبادة إلى تحصيل مرام يستوجب جميع ما يصح أن يستعان فيه ليدخل فيه التوفيق دخولا أوليا
أولى من مجرد التوفيق ويلائمه الصراط المستقيم فإنه أعم من العبادات والاعتقادات والأخلاق والسياسات
والمعاملات والمكاشفات وغير ذلك من الأمور الدينية والنجاة من شدائد القبر والبرزخ والحشر والصراط
والميزان ومن عذاب النار والوصول إلى دار القرار والفوز بالدرجات العلى وكلها مفتقر إلى إعانته تعالى وفضله.
وأيضا طرق الضلالات التي يستعاذ منها بغير المغضوب عليهم ولا الضالين لا نجاة منها إلا باستعانته يتخلص من
مهالكها. وأيضا لا يخفى أن المراد بالعبادة في إياك نعبد هي وما يتعلق بها وما توقف عليه فذا تراقى الاستعانة
في العموم. وأيضا قوله (أنعمت عليهم) مطلق شامل لكل إنعام. وأيضا لو كان المراد الاستعانة به وتوفيقه على أداء
العبادة يبقى حكم الاستعانة في غيرها غير معلوم في أم الكتاب ولا أظن أحدا يقول إنه يعلم من هذا التخصيص
فلا أختار إلا العموم وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال لابن عباس: «إذا استعنت
فاستعن بالله» الحديث وهو ظاهر فيه ولعل ابن عباس من هنا قال به في الآية إذا قلنا بثبوت ذلك عنه وهو الظن
الغالب فمن استعان بغيره في المهمات بل وفي غيرها فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم أفلا يستعان به
وهو الغني الكريم أم كيف يطلب من غيره ويشكو إليه فقيرا وإني لأرى أن طلب المحتاج من المحتاج سفه من
رأيه وضلة من عقله فكم قد رأينا من أناس طلبوا العز من غيره فذلوا وراموا الثروة من سواه فافتقروا وحاولوا
الارتفاع فاتضعوا فلا يستعان إلا به ولا يعول إلا عليه

إليك وإلا لا تشد الركائب ... ومنك وإلا فالمؤمل خائب
وفيك وإلا فالغرام مضيع ... وعنك وإلا فالمحدث كاذب

وقد قرأ عبيد بن عمير الليثي وزر بن حبيش ويحيى بن وثاب والنخعي نعبد بكسر النون وهي لغة قيس وتميم وأسد
وربيعة وهذيل وكذلك حكم حروف المضارعة في هذا الفعل وما أشبهه كنستعين مما لم يضم ما بعدها فيه سوى الياء
لاستثقال الكسرة عليها على أن بعضهم قال يعلم بكسر ياء المضارعة من وجل وقرأ بعضهم يعلمون وقرأ الحسن وأبو
المتوكل وأبو مجلز يعبد بالياء مبنيا للمفعول وهو غريب وعن بعض أهل مكة أنه قرأ نعبد بإسكان الدال وقرأ
الجمهور نستعين بفتح النون وضمها السوسي وهي لغة أهل الحجاز وهي الفصحى (اهدنا الصراط المستقيم) الهداية دلالة بلطف
ولذا تستعمل في الخير وما أتى عليه ولذا أطلق على المشي برفق تهاد وجيء الهداية لمقابلة قوله تعالى: فاهدوهم إلى صراط
الجحيم وارد على التصحيح وارد التهكم على حد (فبشرهم بعذاب أليم) ويقال هداه للكذا وإلى كذا ويتعدى باللام وإلى
إذا لم يكن فيه وهداه كذا ويتعدى بنفسه للعالين حتى لا يجوز في (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) لسبلنا أو إلى سبلنا
إلا بإرادة الازدياد في جاهدوا أو إرادة تحصيل المراتب العلية في سبلنا من ثم جمعها وقد ورد من عمل بما علم ورثه الله
تعالى علم ما لم يعلم وقد يقال المراد بيان الاستعمال الحقيقي وأما باب التجوز فواسع وهل يعتبر في الدلالة الإيصال أم لا

فيه اختلاف المتأخرين من أهل اللسان ففريق خصها بالدلالة الموصلة وآخرون بالدلالة على ما يوصل، وقيل إن
إن تعدت إلى المفعول الثاني بنفسها كانت بمعنى الإيصال ولا تسند إلا إليه تعالى كما في الآية وإن تعدت باللام
أو إلى كانت بمعنى إراءة الطريق فكما تسند إليه سبحانه تسند إلى القرآن كقوله تعالى (إن هذا القرآن يهدي للتي هي
أقوم) وإلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كقوله تعالى (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم) والكل من هذه الآراء
غير خال عن خلل، أما الأول فيرد عليه قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) والجواب بجواز
وقوعهم في الضلالة بالارتداد بعد الوصول إلى الحق لا يساعده ما في التفاسير والتواريخ فإنها ناطقة بأن الجم الغفير
من قوم ثمود لم يتصفوا بالإيمان قطعا وما آمن من قومه إلا قليل وقد بقوا على إيمانهم ولم يرتدوا على أن صاحب
الذوق يعرف من نفس الآية خلاف الغرض كما لا يخفى. وأما الثاني فيرد عليه قوله تعالى لحبيبه صلى الله تعالى
عليه وسلم (إنك لا تهدي من أحببت) وما قيل إنه على حد قوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) أو أن
المعنى أنك لا تتمكن من إراءة الطريق لكل من أحببت بل إنما يمكنك إراءته لمن أريد فلا يخلو عن تكلف، وأما الثالث
فإن كلام أهل اللغة لا يساعده بل ينادي بخلافه ومع ذلك فالقول بأن المتعدية لا تسند إلا إلى الله تعالى منتقض بقوله
تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا) وعن مؤمن
آل فرعون (يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد) وهذا الخلل قد طاح بقيل الاشتراك والبحث لغوي لا دخل للاعتزال
فيه وسيأتي إن شاء الله تعالى تتمته (والصراط) الطريق وأصله بالسين من السرط وهو اللقم ولذلك يسمى لقما كأن
سالكه يبتلعه أو يبتلع سالكه، وفي الأزهري أكلته المفازة إذا أهلكته أسيرها أو أكل المفازة إذا قطعها بسهولة قال أبو تمام:

رعته الفيافي بعد ما كان حقبة ... رعاها وماء المزن ينهل ساكبه

وبالسين على الأصل قرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس اللؤلؤي عن يعقوب وقرأ الجمهور بالصاد وهي لغة قريش
وقرأ حمزة بإشمام الصاد زايا والزاي الخالصة لغة لعذرة وكعب والصاد عندي أفصح وأوسع وأهل الحجاز يؤنثون
الصراط كالطريق والسبيل والزقاق والسوق وبنو تميم يذكرون هذا كله وتذكيره هو الأكثر ويجمع في الكثرة
على صرط ككتاب وكتب وفي القلة قياسه أصرطة هذا إذا كان الصراط مذكرا وأما إذا أنث فقياسه أفعل نحو ذراع
وأذرع و(المستقيم) المستوي الذي لا اعوجاج فيه واختلف في المراد منه فقيل الطريق الحق. وقيل ملة الإسلام.
وقيل القرآن وردهما الرازي قدس سره بأن قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على الصراط المستقيم
هم المتقدمون من الأمم وما كان لهم القرآن والإسلام وفيه ما لا يخفى والعجب كل العجب من هذا المولى أنه
ذكر في أحد الوجوه المرضية عنده أن الصراط المستقيم هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل الأخلاق
وفي كل الأعمال وأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) فيا ليت شعري ماذا يقول لو قيل له لم
يكن هذا للمتقدمين من الأمم وتلونا عليه الآية التي ذكرها وسبحان من لا يرد عليه. وقيل المراد به معرفة ما في كل شيء
من كيفية دلالته على الذات والصفات، وقيل المراد منه صراط الأولين في تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى
وقيل العبادة لقوله تعالى (وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم) والقرآن يفسر بعضه بعضا وفيه نظر، وقيل هو الإعراض
عن السوى والإقبال بالكلية على المولى وقال الشيخ الأكبر قدس سره هو ثبوت التوحيد في الجمع والفرقة والله أعلم والغير
ذلك أقوال بعيدة، وعندي بعد الاطلاع على ما للعلماء وكل حزب بما لديهم فرحون أن الصراط المستقيم يتنوع إلى عام
للناس وخاص بخواصهم والكل منه ما هو صراط المنعم عليهم على اختلاف درجاتهم فالأول جسر بين العبد وبين الله

سبحانه ممدود على متن جهنم الكفر والفسق والجهل والبدع والأهواء وهو الاستقامة على ما ورد به الشرع الشريف القويم علما وعملا وخلقا وحالا وهو الذي يظهر في الآخرة على متن جهنم الجزاء مثلا مصورا بالتمثيل الرباني والتصوير الإلهي على حسب ما عليه العبد اليوم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد دون ذلك فلا يلومن إلا نفسه والتذكير بذلك الصراط لم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحدا . الثاني طريق الوصول إلى الله تعالى ومن شهد الخلق لا فعل لهم فقد فاز ومن شهدهم لا حياة لهم فقد جاز ومن شهدهم عين العدم فقد وصل وثم سفر إلى الله تعالى ثم يتجدد له السفر فيه سبحانه وهو غير متناه لأن أمور جماله وجلاله غير متناهية ولا يزال العبد يرقى من بعضها إلى بعض كما يشير إليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة » وهناك يكون عز شأنه سمعه وبصره فبه يعاشر ربه به يسمع وبه يبصر ووراء ذلك ما يعرف كشفا وذوقا قال العارف اهدنا الصراط المستقيم أراد أرشدنا إلى الاستقامة على امتثال أوامرك واجتناب نواهيك ومتى قال ذلك أحد الخواص أراد ثبتنا على ما منحتنا به وهو المروي عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه وأبي رضي الله تعالى عنه وذلك لأن طالب هداية الطريق المستقيم إنما يكون له في سلوكه مقامات وأحوال وكل منها بداية ونهاية ولا يصل إلى نهاية ما لم يصحح البداية ولا ينتقل إلى مقام أو حال إلا بعد الرسوخ فيما تحته والثبات عليه فما دام هو في أثناء المقام أو الحال ولم يصل إلى نهايته يطلب الثبات على ما منح به ليرسخ في ذلك المقام ويصير ملكة فيرقى منه إلى ما فوقه وذلك هو الفضل الكبير والفوز العظيم وللمحققين في معنى اهدنا وجوه دفعوا بها ما يورد من أن المؤمن مهتد فالدعاء طلب لتحصيل الحاصل . أحدها أن معناه ثبتنا على الدين كيلا تزلزلنا الشبه وفي القرآن (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) وفي الحديث « اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك » وثانيها أعطنا زيادة الهدى كما قال تعالى : (والذين اهتدوا زادهم هدى) وثالثها أن الهداية الثواب كقوله تعالى (يهديهم ربهم بإيمانهم) فالمعنى اهدنا طريق الجنة ثوابا لنا وأيد بقوله تعالى (الحمد لله الذي هدانا لهذا) ورابعها أن المراد دلنا على الحق في مستقبل عمرنا كما دللتنا عليه في ماضيه ولهم هنا أيضا كلمات متقاربة غير هذا ولعله يغنيك عن الكل ما ذكره الشيخ قدس سره ولا تغفل .

بقي الكلام في ربط هذه الجملة بما قبلها وتحقيقه أن عندنا احتمالات أربعة لأن طلب المعونة إما في المهمات كلها أو في أداء العبادة والصراط المستقيم إما أن يؤخذ بمعنى خاص كملة الإسلام أو بمعنى عام كطريق الحق خلاف الباطل فعلى تقديري عموم الاستعانة والصراط وخصوصهما يكون اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة فكأنه قال كيف أعينكم في المهمات أو في العبادة فقالوا اهدنا طريق الحق في كل شيء أو ملة الإسلام فيكون الفصل لشبه كمال الاتصال وعلى تقدير عموم الاستعانة وخصوص الصراط يكون اهدنا إفرادا للمقصود الأعظم من جميع المهمات فيكون الفصل حينئذ لكمال الاتصال وأما على تقدير خصوص الاستعانة وعموم الصراط فلا ارتباط ، وما عندي غير خفي عليك إن أحطت خبرا بما قدمناه لديك . وقد قرأ الحسن والضحاك وزيد بن علي صراطا مستقيما دون تعريف وقرأ جعفر الصادق صراط المستقيم بالإضافة والمتواتر ما تلوناه (صراط الذين أنعمت عليهم) بدل من الصراط الأول بدل الكل من الكل وهو الذي يسميه ابن مالك البدل الموافق أو المطابق تحاشيا من إطلاق الكل على الله تعالى في مثل صراط العزيز الحميد الله . وفائدة الإبدال التأكيد للنسبة بناء على أن البدل في حكم تكرير العامل والإشعار بأن الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين فيكون ذلك شهادة لاستقامة صراطهم على أبلغ وجه وآكده ، وقيل صفة له ، ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني غير الأول وكأنه نوى فيه حرف

العطف وفي تعيين ذلك اختلاف فعن جعفر بن محمد هو العلم بالله والفهم عنه وقيل موافقة الباطن للظاهر في إسباغ النعمة وقيل التزام الفرائض والسنن ولا يخفى أن هذا القول خروج عن الصراط المستقيم فلا تتعب جواد القلم فيه. وقرأ ابن مسعود وزيد بن علي صراط من أنعمت عليهم وهو المروي عن عمر وأهل البيت رضي الله تعالى عنهم. قال الشهاب: وفيه دليل على جواز إطلاق الأسماء المبهمة (كمن) على الله تعالى انتهى وهو خبط ظاهر إذ الإضافة إلى المفعول لا الفاعل. والإنعام إيصال الإحسان إلى الغير من العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال أنعم على فرسه ولذا قيل إن النعمة نفع الإنسان من دونه لغير عوض. واختلف في هؤلاء المنعم عليهم فقيل المؤمنون مطلقا وقيل الأنبياء وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ. وقيل أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم. وقيل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما. وقيل الأولى ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بالذين أنعمت عليهم الأنبياء والملائكة والشهداء والصديقون ومن أطاع الله تعالى وعبده وإليه يشير قوله تعالى: (أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا) فما في هاتيك الأقوال اقتصار على بعض الأفراد. ولم يقيد الإنعام ليعم (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل أنعم عليهم بخلقهم للسعادة. وقيل بأن نجاهم من الهلكة. وقيل بالهداية وفي بناء أنعمت للفاعل استعطاف فكأن الداعي يقول أطلب منك الهداية إذ سبق إنعامك فاجعل من إنعامك إجابة دعائك وإعطاء سؤالنا وسبحانه ما أكرمه كيف يعلمنا الطلب ليجود على كل بما طلب

لو لم ترد نيل ما أرجو وأطلبه   من فيض جودك ما علمتنا الطلبا

وحكى اللغويون في (عليهم) عشر لغات ضم الهاء وإسكان الميم وهي قراءة حمزة. وكسرها وإسكان الميم وهي قراءة الجمهور. وكسر الهاء والميم وياء بعدها وهي قراءة الحسن. قيل وعمرو بن فائد وكذلك بغير ياء وهي قراءة عمرو بن فائد. وكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها وهي قراءة ابن كثير وقالون بخلاف عنه وضم الهاء والميم وواو بعدها وهي قراءة الأعرج ومسلم بن جندب وجماعة وضمهما بغير واو ونسبت لابن هرمز وكسر الهاء وضم الميم بغير واو ونسبت للأعرج والخفاف عن أبي عمرو وضم الهاء وكسر الميم بياء بعدها وكذلك بغير ياء وقرئ بهما أيضا

وحاصلها ضم الهاء مع سكون الميم أو ضمها بإشباع أو دونه أو كسرها بإشباع أو دونه وكسر الهاء مع سكون الميم أو كسرها بإشباع أو دونه أو ضمها بإشباع أو دونه. وصحح كل في كتب العربية (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين بدل كل من كل. وقيل من ضمير (عليهم) ولا يخلو من الركاكة بحسب المعنى وأما أنه يلزم عليه خلو الصلة عن الضمير فلا لأن المبدل منه ليس في نية الطرح حقيقة والقول بأن (غير) في الأصل صفة بمعنى مغاير والبدل بالوصف ضعيف ضعيف لأنها غلبت عليها الاسمية ولذا لم تجر على موصوف في الأكثر. وعن سيبويه أنها صفة الذين مبينة أو مقيدة ولا يرد أن (غير) من الأسماء المتوغلة في الإبهام فلا تتعرف بالإضافة فلا توصف بها المعرفة بل ولا تبدل منها على المشهور لأنا نقول الموصول هنا بمعنى كالنكرة فيصح أن يوصف بها وذلك لأن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة يكون كالمعرف باللام في استعماله لأنه إذا استعمل في بعض ما تتصف بالصلة كان كالمعرف باللام للعهد الذهني فكما أن المعرف المذكور لكون التعريف فيه للجنس يكون معرفة بالنظر إلى مدلوله وفي حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة ولذا يعامل به معاملتهما

كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى تعيين الجنس المستفاد من مفهوم الصلة معرفة وبالنظر إلى البعضية المستفادة من خارج كالنكرة فيعامل به معاملتهما أيضاً فالذين أنعمت عليهم إذا لم يقصد به معهود كذلك إذ لا معنى لإرادة جنس المنعم عليهم من حيث هو إذ لا صراط له ولا غرض يتعلق بطلب صراط من أنعم عليهم على سبيل الاستغراق سواء أريد استغراق الأفراد أو الجماعات أو المجموع من حيث المجموع فالمطلوب صراط جماعة ممن أنعم عليهم بالنعم الأخروية أعني طائفة من المؤمنين لا بأعيانها فإن نظر إلى البعضية المبهمة المستفادة من إضافة الصراط إليهم كان كالنكرة وإن نظر إلى مفهومه الجنسي أعني المنعم عليهم كان معرفة قاله العلامة السالكوتي وغيره ولا يخلو عن دغدغة أو يقال وهو المعول عليه عند من يعول عليه أن (غير) هنا معرفة لأن المحققين من علماء العربية قالوا إنها قد تتعرف بالإضافة وذلك إذا وقعت بين متضادين معرفتين نحو عليك بالحركة غير السكون وقال ابن السري وغيره: إذا أضيفت (غير) إلى معرفة لها ضد واحد فقط تعرفت لانحصار الغيرية وهنا المنعم عليهم ضد للمغضوب ولا يرد على هذا قوله تعالى: (ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل) لجواز أن يكون صالحاً حالا قدمت على صاحبها وهو غير الذي أو غير الذي بدلا من صالحاً أو قيل ضد الصالح الطالح والذي كانوا يعملون فرد من أفراده فليس بضد له بعد، وقرأ عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه (غير) بالنصب وروي ذلك شاذاً عن ابن كثير وهو حال من ضمير عليهم والعامل فيه أنعمت ويضعف أن يكون حالا من الذين لأنه مضاف إليه والصراط لا يصح بنفسه أن يعمل في الحال وقيل يجوز والعامل فيه معنى الإضافة، وجوز الأخفش أن يكون النصب على الاستثناء المنقطع أو المتصل إن فسر الإنعام بما يعم ومنعه الفراء لأنه حينئذ بمعنى سوى فلا يجوز أن يعطف عليه (ولا) لأنها نفي وجحد ولا يعطف الجحد إلا على مثله وأجيب بزيادة لا مثلها في قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد) وفي قول الأحوص:

ويلحينني في اللهو أن لا أحبه ... وللهو داع دائب غير غافل

واعترض بأنه لم تسمع زيادتها بعد واو العطف والكلام فيه، وحكى بعضهم عن الأخفش أن الاستثناء في معنى النفي فيجوز العطف عليه (بلا) حملا على المعنى فحينئذ لا يرد ما ورد، وعن الخليل النصب بفعل محذوف أعني وبه أقول لأن الاستثناء كما ترى والحالية تقتضي التنكير ولا يتحقق إلا بعدم تحقق التضاد أو بجعل غير بمعنى مغاير ليكون إضافته لفظية وكلاهما غير مرضي لما علمت، وقال بعضهم في الآية حذف والتقدير غير صراط المغضوب عليهم وهو ممكن على هذه القراءة فيكون غير حينئذ إما صفة لقوله الصراط وهو ضعيف لتقدم البدل على الوصف إذ قلنا به والأصل العكس أو بدل أو صفة للبدل أو بدل منه أو حال من أحد الصراطين والصراط السوي عدم التقدير.

والغضب أصله الشدة ومنه الغضبة الصخرة الصلبة الشديدة المركبة في الجبل والغضوب الحية الخبيثة والناقة العبوس وفسر تارة بحركة للنفس مبدؤها إرادة الانتقام كما في شرح المفتاح للسعد وتارة بإرادة الانتقام كما في شرح الكشاف له وأخرى بكيفية تعرض للنفس يتبعها حركة الروح إلى خارج طلبا للانتقام كما في شرح المقاصد. ويقرب منه ما قيل تغير يحدث عند غليان دم القلب، وفي الحديث «اتقوا الغضب فإنه جمرة تتوقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه» وفي الكشاف معنى غضب الله تعالى إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده وأنا أقول كما قال سلف الأمة هو صفة لله تعالى لائقة بجلال ذاته لا أعلم حقيقتها ولا كيف هي والعجز عن درك الإدراك إدراك والكلام فيه كالكلام في الرحمة حذو القذة بالقذة فهما صفتان قديمتان له سبحانه وتعالى.

وحديث «سبقت رحمتي غضبي» محمول على الزيادة في الآثار أو تقدم ظهورها .

وأصل الضلال الهلاك ومنه قوله تعالى : (أئذا ضللنا في الأرض) أي هلكنا وقوله تعالى (وأضل أعمالهم) أي أهلكها والضلال في الدين الذهاب عن الحق، وقرأ أبو أيوب السختياني (ولا الضألين) بإبدال الألف همزة فرارا من التقاء الساكنين مع أنه في مثله جائز . وحكى أبو زيد دأبة وشأبة وعلى هذه اللغة قراءة عمرو بن عبيد (فيومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جأن) وقوله :

والأرض أما سودها فتجللت ... بياضا وأما بيضها فادهأمت

وهل يقاس عليه أم لا قولان وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وعبد الله بن الزبير أنهما قرآ (وغير الضالين) والمتواتر لا لا في الإمام وهو سيف خطيب أتى بها لتأكيد ما في (غير) من معنى النفي والكوفيون يجعلونها هنا بمعناها والمراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالضالين النصارى وقد روى ذلك أحمد في مسنده وحسنه ابن حبان في صحيحه مرفوعا إلى رسول الله ﷺ . وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم وقال ابن أبي حاتم : لا أعلم فيه خلافا للمفسرين فمن زعم أن الحمل على ذلك ضعيف لأن منكري الصانع والمشركين أخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز منهم أولى بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل فقد ضل ضلالا بعيدا إن كان قد بلغه ما صح عن رسول الله ﷺ وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما قاله في منكري الصانع لا يعتد به لأن من لا دين له لا يعتد بذكره والعجب من الإمام الرازي أنه نقل هنا ولم يتعقبه بشيء سوى أنه زاد في الشطرنج بغلا فقال ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وعلله بما في أول البقرة من ذكر المؤمنين ثم الكفار ثم المنافقين فقاس ما هنا على ما هناك وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الأمين قول لقائل أو قياس لقائس هيهات هيهات دون ذلك أهوال واستدل بعضهم على أن المغضوب عليهم هم اليهود بقوله تعالى : (من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) وعلى أن الضالين النصارى بقوله تعالى (ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا) والأولى الاستدلال بالحديث لأن الغضب والضلال وردا جميعا في القرآن لجميع الكفار على العموم فقد قال تعالى (ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله) وقال تعالى (إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا) وورد لليهود والنصارى جميعا على الخصوص كما ذكره المستدل وإنما قدم سبحانه المغضوب عليهم على الضالين مع أن الضلال في بادئ النظر سبب للغضب إذ يقال ضل فغضب عليه لتقدم زمان المغضوب عليهم وهم اليهود على زمان الضالين وهم النصارى أو لأن الإنعام يقابل بالانتقام ولا يقابل بالضلال فبينهما تقابل معنوي بناء على أن الأول إيصال الخير إلى المنعم عليه والثاني إيصال الشر إلى المغضوب عليه أو لأن اليهود أشد في الكفر والعناد وأعظم في الخبث والفساد و (أشد عداوة للذين آمنوا) ولذا ضربت عليهم الذلة والمسكنة وورد في الحديث «من لم يكن عنده صدقة فليلعن اليهود» رواه السلفي والديلمي وابن عدي والنصارى دون ذلك وأقرب للإسلام منهم ولذا وصفوا بالضلال لأن الضال قد يهتدي ومما يدل على أن اليهود أسوأ حالا من النصارى أنهم كفروا بنبيين محمد ﷺ وعيسى عليه السلام والنصارى كفروا بنبي واحد هو نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وفضائحهم وقبائحهم أكثر مما عند النصارى كما ستعرفه وتراه إن شاء الله تعالى وقول النصارى

بالتثليث ليس أشنع من قول اليهود (إن الله فقير ونحن أغنياء) وقولهم (يد الله مغلولة) وقولهم عزير ابن الله في
زعم أن النصارى أسوأ حالا متوكئا على ما في دلائل الإعجاز لم يعرف أسرار الدلائل وهو بعد العيوق عنه وليست
المسألة من الفروع ليكتفي فيها بالتقليد المحض لا سيما وفضل الله تعالى ليس بمقصور على البعض. وقال بعضهم:
تأخير الضالين لموافقة رءوس الآي ولا بأس بضمه إلى تلك الوجوه وإلا فالاقتصار عليه من ضيق العطن وإنما
أسند النعمة إليه تعالى تقربا والمقصود طلب الهداية إلى صراط من ثبت إنعام الله تعالى عليه وتحقق ولذلك أتى
بالفعل ماضيا وانحرف عن ذلك عند ذكر الغضب إلى الغيبة تأدبا ولأن من طلب منه الهداية ونسب الإنعام
إليه لا يناسب نسبة الغضب إليه لأنه مقام تلطف وترفق وتذلل لطلب الإحسان فلا يناسب مواجهته بوصف الانتقام

وقد عد ابن الأثير في كنز البلاغة والتنوخي في الأقصى القريب بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله نوعا غريبا
من الالتفات فإن كان الالتفات كما في استعمال الأدباء والمتقدمين بمعنى الافتنان فلا غبار عليه وإن كان بالمعنى
المتعارف فلك أن تقول على رأي السكاكي الذي لا يشترط تعدد التعبير بل مخالفة مقتضى الظاهر أن المخاطب إذا
ترك خطابه وبني ما أسند إليه للمفعول والمحذوف كالغائب فلا مانع من أن يسمى التفاتا حكميا يجري في الانتقال
من مقدر إلى محقق يجري في عكسه وهو معنى بديع كما قاله الشهاب. ويسن بعد الختم أن يقول القارىء (آمين)
فقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه والبيهقي في الدلائل عن أبي ميسرة «أن جبريل أقرأ النبي ﷺ فاتحة
الكتاب فلما قال ولا الضالين قال له قل آمين فقال آمين» ويقولها المأموم لقراءة إمامه فقد أخرج مسلم وأبو داود
والنسائي وابن ماجه وابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قرأ
يعني الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين يجبكم الله» وإخفاؤها مذهب ساداتنا الحنفية وهو مذهب
أمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه. وعبد الله بن مسعود وعند الشافعية يجهر بها. وعن الحسن لا يقولها الإمام
لأنه الداعي. وعن أبي حنيفة في رواية غير مشهورة مثله والمشهور أنه يخفيها وروى الإخفاء عن رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم عبد الله بن مغفل وأنس رضي الله تعالى عنهما كما في الكشاف وروى الجهر وحمله الجمهور على التعليم والبحث
فقهي وهذا القدر يكفي فيه وليست من القرآن إجماعا ولذا سن الفصل بينها وبين السورة بسكتة لطيفة وما قيل
إنها من السورة عند مجاهد مما لا ينبغي أن يلتفت إليه إذ هو في غاية البطلان إذ لم تكتب في الإمام ولا في غيره
من المصاحف أصلا حتى ذكر غير واحد أن من قال بأن آمين من القرآن كفر وهي اسم فعل مبني على الفتح
كأين لالتقاء الساكنين والبحث عن أسماء الأفعال مفروغ عنه في كتب النحو والصحيح أنها كلمة عربية ومعناها
استجب وقيل موضوعة لما هو أعم منه ومن مرادفه ومن الغريب ما قيل إنه أعجمي معرب همين لأن فاعيل كقابيل
ليس من أوزان العرب ورد بأنه يكون وزنا لا نظير له وله نظائر ولذا قيل إن الأصل مقصور ووزنه فعيل فأشبع
ومن العجيب ما قيل إنه اسم الله تعالى والقول في توجيهه أنه لما كان مشتملا على الضمير المستتر الراجع إليه تعالى قيل
إنه من أسمائه أعجب منه وقد تمد ألفه وتقصر وفي الإمالة كما ذهب طائفة وأما تشديد ميمه فقد ذكر الواحدي أنه لغة
فيه وقيل إنه جمع آم بمعنى قاصد منصوب باجماعا ونحو مقدرا وقيل إنه خطأ ولحن ورجح أنه ليس من القرآن بل
دعاء ومعناه صحيح قال بعضهم لا تفسد به الصلاة وإن كان خطأ وفضل هذه السورة لا يخفى ويكفي في فضلها ما روي
بأسانيد صحيحة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وأن رسول الله ﷺ خرج على أبي بن كعب فقال يا أبي
وهو يصلي فالتفت أبي فلم يجبه فصلى أبي فخفف ثم انصرف إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال:

السلام عليك يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك؟ فقال يا رسول الله إني كنت في الصلاة قال أفلم تجد فيما أوحى الله إلي أن استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم؟ قال بلى ولا أعود إن شاء الله تعالى قال تحب أن أعلمك سورة لم ينزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها؟ قال نعم يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف تقرأ في الصلاة فقرأ بأم القرآن فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والذي نفسي بيده ما نزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها وإنها السبع من المثاني ـ أو قال السبع المثاني ـ والقرآن العظيم الذي أعطيته » والأحاديث في ذلك كثيرة ولا بدع فهي أم الكتاب والحاوية من دقائق الأسرار العجب العجاب حتى أن بعض الربانيين استخرج منها الحوادث الكونية وأسماء الملوك الإسلامية وشرح أحوالهم وبيان ما لهم وبالجملة هي كنز العرفان بل اللوح المحفوظ لما يلوح في عالم الامكان (نسأل الله تعالى) أن يمن علينا باشراق أنوارها والاطلاع على مخزونات أسرارها إنه ولي التوفيق والهادي إلى معالم التحقيق »

﴿ ٢ ـ سورة البقرة ﴾

هذا هو الاسم المشهور وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة وهو معارض لما روي عن منع ذلك وتعين أن يقال السورة التي يذكر فيها البقرة وكذا في سور القرآن كله ومن ثمة أجاز الجمهور ذلك من غير كراهة ويمكن أن يوفق بأنه كان مكروها في بدء الاسلام لاستهزاء الكفار ثم بعد سطوع نوره نسخ النهي عنه فشاع من غير نكير وورد في الحديث بما الجوازه وقد تقدم بعض الكلام على هذا وكان خالد بن معدان يسميها فسطاط القرآن وورد في حديث مرفوع في مسند الفردوس وذلك لعظمها ولما جمع فيها من الأحكام التي لم تذكر في غيرها حتى قال بعض الأشياخ : إن فيها ألف أمر وألف نهي وألف خبر قيل ومنها خمسة عشر مثلا ولهذا أقام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ثماني سنين على تعلمها وورد في حديث المستدرك تسميتها سنام القرآن وسنام كل شيء أعلاه وكأنه لذلك أيضا وروى أنس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « أي القرآن أفضل قالوا الله ورسوله أعلم قال سورة البقرة ثم قال وأيها أفضل قالوا الله ورسوله أعلم قال آية الكرسي » وهي مدنية وآياتها مائتان وسبع وثمانون على المشهور وقيل ست وثمانون وفيها آخر آية نزلت وهي قوله تعالى : (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) وقد نزلت في حجة الوداع يوم النحر ولا تخرج بذلك عن كونها مدنية كما لا يخفى ، ووجه مناسبتها لسورة الفاتحة أن الفاتحة مشتملة على بيان الربوبية أولا والعبودية ثانيا وطلب الهداية في المقاصد الدينية والمطالب اليقينية ثالثا ، وكذا سورة البقرة مشتملة على بيان معرفة الرب أولا كما في (يؤمنون بالغيب) وأمثاله وعلى العبادات وما يتعلق بها ثانيا وعلى طلب ما يحتاج إليه في العاجل والآجل آخرا وأيضا في آخر الفاتحة طلب الهداية وفي أول البقرة إيماء إلى ذلك بقوله (هدى للمتقين) وقد افتتح سبحانه الفاتحة بالأمر الظاهر وكان وراء كل ظاهر باطن افتتح هذه السورة بباطن سره وخفي الأعلى من شاء الله تعالى أمره فقال سبحانه وتعالى :

(بسم الله الرحمن الرحيم الم ١) هي وسائر الالفاظ التي يتهجى بها (كذا) أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي ركبت منها الكلمة لصدق حد الاسم المتفق عليه واعتوار خواصه المجمع عليها على كل منها ، ويحكى عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تنطقون في الباء من ضرب والكاف من لك فقالوا باء كاف فقال إنما جئتم بالاسم لا الحرف

وأنا أقول - به كذا - وما روى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول (الم) حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف، فالمراد به غير المصطلح إذ هو عرف جديد بل المعنى اللغوي وهو واحد حروف المباني فمعنى ألف حرف الخ مسمى ألف ومكتوبا لما صلى الله تعالى عليه وسلم سمى ذلك حرفا باسم مدلوله فهو معنى حقيقي له وما قيل أنه سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف وإطلاق أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور ليس بشيء فإن أريد من (الم) مفتتح سورة الفيل يكون المراد أيضا مسماه وتكون الحسنات ثلاثين وفائدة النفي دفع توهم أن يكون المراد بالحرف فيمن قرأ حرفا الكلمة وإن أريد نحو ما هنا فالمراد نفسه ويكون عدد الحسنات حينئذ تسعين وفائدة الاستئناف دفع أن يراد بالحرف الجملة المستقلة كما في الإبانة لأبي نصر عن ابن عباس قال: آخر حرف عارض به جبريل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) والمعنى لا أقول إن مجموع الأسماء الثلاثة حرف بل مسمى كل منها حرف وإنما لم يذكر تلك الحروف من حيث أنها أجزاء بأن يقال (١) ألف حرف ولام حرف تنبيها على أن المعتبر في عدد الحسنات الحروف المقروءة التي هي المسميات سواء كانت أجزاء لها أو لكلمات أخر لا من حيث أنها أجزاء لتلك الأسماء فيكون عدد الحسنات في نحو ضرب ثلاثين ❊

والحاصل أن الحروف المذكورة من حيث أنها مسميات تلك الأسماء أجزاء لجميع الكلم مفردة بقراءتها ومن حيث أنها أجزاء تلك الأسماء لا تكون مفردة إلا عند قراءة تلك الأسماء والمعتبر في عدد الحسنات الاعتبار الأول دون الثاني ذكر ذلك بعض المحققين ثم إنهم راعوا في هذه التسمية لطيفة حيث جعلوا المسمى صدر كل اسم له كما قاله ابن جني وذلك ليكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع ألا ترى أنك إذا قلت جيم فأول حروفه جيم وإذا قلت ألف فأول حروفه ألف التي نطقت بها همزة ولما لم يمكن للواضع أن يبتدئ بالألف التي هي مدة ساكنة دعمها باللام فأتى بها متحركة ليمكن الابتداء بها فقالوا لا كما لا كما يقوله المعلمون لام ألف فإنه خطأ (٢) وخص اللام بالدعامة لأنهم توصلوا إلى اللام بأختها في التعريف فكأنهم قصدوا ضربا من المعارضة فالألف هي أول حروف المعجم صورة الهمزة في الحقيقة وبحث هنالك إيداع اللفظ دلالة على المعنى البسملة والحمدلة والحوقلة وتسمية الأسماء تهجيا وحكم أسماء الحروف سكون الأعجاز ما لم تكن معمولة وهل هي معربة أم مبنية أم لا ولا خلاف مبني على الاختلاف في تفسير المعرب والمبني فالخلاف لفظي والناس فيما يعشقون مذاهب ❊

والبحث مستوفى في كتبنا النحوية، وقد كثر الكلام في شأن أوائل السور والذي أطبق عليه الأكثر وهو مذهب سيبويه وغيره من المتقدمين أنها أسماء لها وسميت بها إشعارا بأنها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحيا من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها وذلك كما سموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وصاد النحاس وبقاف الجبل واستدل عليه بأنها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجي مع العربي ولم يكن القرآن بأسره بيانا وهدى ولما أمكن التحدي به وإن كانت مفهمة فإما أن يراد بها السور التي هي مستهلها على أنها ألقابها بناء على ذلك الاشعار أو غير ذلك والثاني باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب وظاهر أنه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين

---

(١) قوله بأن يقال الخ كذا بخطه وفيه ما يحتاج إلى التأمل اه مصححه (٢) وما قاله بشار في وصف سكران يخط في الطريق لام ألف فأراد يخط معوجا كاللام ؛ ومستقيما كالألف فافهم اه منه

سنة وهو زمان فتح بيت المقدس على قراءة غلبت بفتح الغين واللام وسيغلبون بضم الياء وفتح اللام انتهى
وإذا علمت أن هذه الفواتح السر الأعظم والبحر الخضم والنور الأتم

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا   ونور ولا نار وروح ولا جسم

﴿فاعلم﴾ أن كل ما ذكر الناس فيها رشفة من بحار معانيها ومن ادعى قصراً فمن قصور، أو زعم أنه أتى بكثير فمن قلة نور، والعارف يقول باندماج جميع ما ذكروه في صدف فرائدها وامتزاج سائر ما سطروه في متلاطم فوائدها فإن شئت فقل إنها مشتملة على ما تيك الأسرار يشير كل حرف منها إلى اسم من أسمائه تعالى وإن شئت فقل أتى بها هكذا لتكون كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وإن شئت فقل جاءت كذلك ليكون مطلع ما يتلى عليهم مستقلاً بضرب من الغرابة أنموذجاً لما في الباقي من فنون الإعجاز فإن النطق بأنفس الحروف في تضاعيف الكلام وإن كان على طرف الثمام يتناوله الخواص والعوام لكن التلفظ بأسمائها إنما يتأتى ممن درس وخط وأما من لم يحم حول ذلك قط فأعز من بيض الأنوق وأبعد من مناط العيوق ولا سيما إذا كان على نمط عجيب وأسلوب غريب منبىء عن سر سري مبني على نهج عبقري بحيث يحار فيه أرباب العقول ويعجز عن إدراكه ألباب الفحول وإن شئت فقل إنها جلب لإصغاء الأذهان وإلجام لمن يلغو من الكفار عند نزول القرآن لأنهم إذا سمعوا ما لم يفهموه من هذا النمط العجيب تركوا اللغط وتوفرت دواعيهم للنظر في الأمر المناسب بين حروف الهجاء التي جاءت مقطعة وبين ما يجاورها من الكلام رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل وفي ذلك ردع كثير من عنادهم وعتوهم ولغوهم الذي كان إذ ذاك يظهر منهم وفي ذلك رحمة منه تعالى للمؤمنين ومنة للمستبصرين وإن شئت فقل إن بعض مركباتها بالمعنى الذي يفهمه أهل الله تعالى منها يصح إطلاقه عليه سبحانه فيجري ما روي عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال يا كهيعص ويا حمعسق على ظاهره وإن أبيت فقل المراد يا منزلهما وإن شئت فقل غير ذلك حدث عن البحر ولا حرج

وعندي فيما نحن فيه لطائف وسبحان من لا تتناهى أسرار كلامه فقد أشار سبحانه بمفتتح الفاتحة حيث أتى به واضحاً إلى اسمه الظاهر وبمبدأ سورة البقرة إلى اسمه الباطن فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وأشار بتقديم الأول إلى أن الظاهر مقدم وبه عموم البعثة نحن نحكم بالظاهر والله تعالى يتولى السرائر، وأيضاً في الأول إشارة إلى مقام الجمع وفي الثاني رمز إلى الفرق بعد الجمع وأيضاً افتتاح هذه السورة بالمبهم ثم تفسيره بالواضح فيه أتم مناسبة لقصة البقرة التي سميت السورة بها (وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون) وأيضاً في الحروف رمز إلى ثلاثة أشياء فالألف إلى الشريعة واللام إلى الطريقة والميم إلى الحقيقة فهناك يكون العبد كالدائرة نهايتها عين بدايتها وهو مقام الفناء في الله تعالى بالكلية وأيضاً الألف من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخرها فيشير به إلى أن أول ذكر العبد ووسطه وآخره لا ينبغي إلا لله عز وجل، وأيضاً في ذلك إشارة إلى سر التثليث فالألف مشير إلى الله تعالى واللام إلى جبريل والميم إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه في الألف ست صفات من صفات الله تعالى الابتداء والله تعالى هو الأول والاستواء والله تعالى هو العدل الذي لا يجور والانفراد والله تعالى هو الفرد وعدم الاتصال بحرف وهو سبحانه بائن عن خلقه وحاجة الحروف إليها مع عدم حاجتها وأتم افتقار إلى الله والله هو الغني ومعناها الألفة والله تعالى الائتلاف، وبقيت أسرار وأي أسرار يغار عليها العارف الغيور

من الأخبار ، ومن الغرائب أن بعض الشيعة استنبط من هذه الحروف خلافة الأمير علي كرم الله تعالى وجهه فإنه إذا حذف منها المكرر يبقى ما يمكن أن يخرج منه (صراط علي حق نمسكه) ولما رأيتها تمنى أن تتأتى بها لما أنت عليه فإنه بعد الحذف يبقى ما يمكن أن يخرج منه ما يكون خطابا للشيعي وتذكيرا له بما ورد في حق الأصحاب رضي الله تعالى عنهم أجمعين وهو (طرق سمعك النصيحة) وهذا مثل ما ذكره حرفا بحرف وإن شئت قلت (صح طريقك مع السنة) ولعله أولى وألطف ، وبالجملة عجائب هذه الفواتح لا تعد ولا يحصرها الحد

وكل يدعي وصلا لليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا

وقد اختلف الناس في إعرابها حسبما اختلفت أقوالهم فيها فإن جعلت أسماء للسور مثلا كان لها حظ من الإعراب رفعا ونصبا وجرا فالرفع على أنها خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف والنصب بتقدير فعل القسم أو فعل يناسب المقام وجاز النصب بتقدير فعل القسم فيما وقع بعده مجرور مع الواو نحو (ق والقرآن) مع أنه يلزم المخالفة بين المتعاطفين في الإعراب إن جعلت الواو للعطف واجتماع قسمين على شيء واحد إن جعلت للقسم وهو مستكره كما قاله الخليل وسيبويه لأن المعطوف عليه في محل يقع فيه المجرور فيكون العطف على المحل ويقدر الجواب بحسب ما بعده إن كانت للقسم أو لا حاجة للتقدير ويكتفى بجواب واحد إذ لا مانع من جعل أحد القسمين مؤكدا للآخر من غير عطف أو يقال هما لما كانا مؤكدين لشيء واحد وهو الجواب جاز ذلك ولا وجه لوجه الاستكراه وإن كان للعلامة أبي البقاء أو يجوز الجر على إضمار حرف القسم وقول ابن هشام إنه وهم لأن ذلك مختص عند البصريين باسم الله سبحانه وبأنه لا جواب للقسم في سورة البقرة ونحوها ولا يصح جعل ما بعده جوابا وحذفت اللام كحذفها في قوله :

ورب السموات العلى وبروجها والأرض وما فيها المقدر كائن

لأن ذلك على قلته مخصوص باستطالة القسم وهم لا يخفى على الراسخ إذ مذهب الكوفي وتابع البصري ليس بعرض وكثيرا ما يستغنى عن الجواب بما يدل عليه والمقسم عليه مضمون ما بعده وهو قرينة قوية وبهذا صرح في التسهيل وشروحه وحديث الاستطالة ليس بلازم بل هو الأغلب كما صرح به أبو حيان ،

ثم ما كان من هذه الفواتح مفردا كص أو موازنا له كحم موازنة قابيل يتأتى فيه الإعراب لفظا أو محلا فإن يسكن حكاية لحاله قبل ويقدر إعرابه وهو غير منصرف للعلمية والتأنيث وما خالفهما نحو كهيعص يحكى لا غير وجازت الحكاية في هذه الأسماء مع أنها مختصة بالأعلام التي نقلت من الجمل كتأبط شرا رعاية لصورتها المنقولة عنها إلى العلمية ومن الألفاظ التي وضعت أعلاما لأنفسها كضرب فعل ماض حافظ الجامعة مع أسمائها في الاستعمال بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية لأنها لكثرة استعمالها معدودة موقوفة صارت هذه الحالة كالأصل فلما جعلت أعلاما جازت حكايتها على تلك الحالة الراسخة تنبيها على أنها منقولة من ملاحظة الأصل وهو الحروف المجردة والمقصود الإيقاظ وقرع العصا فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء أعلاما للسور وإلا لم تجز الحكاية كذا في الحواشي الشريفية وإطلاق النحاة على أن المفردات تحكى بعد من وأي الاستفهاميتين وبدونهما كقولهم دعنا من تمرتان مخالف لدعوى الاختصاص التي حكاها كما لا يخفى وإن أبقيت على معانيها مسرودة على نمط التعديد لم تعرب لعدم المقتضي والعامل وكذا إذا جعلت أبعاضا على الصحيح (١) أو مزيدة

(١) وقيل لها محل تنزيلا لها منزلة ما هي أبعاض له وهو مراد من ذهب إليه صاحب الدر المصون اهـ منه

للفصل مثلاً نعم إن قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كانت في حيز الرفع على ما مر وإن جعلت مقسماً بها يكون كل كلمة منها منصوباً أو مجروراً على اللغتين في الله لأفعلن وعلى ذلك تحتمل نحو (الم) و(حم) أو بلا كف والجملة مثلاً على طريق الرمان حلو حامض بخلاف والظاهر الأول وجوز بعضهم الرفع بالابتداء والخبر قسمي محذوفاً وتصريح الرضى باختصاص ذلك فيما إذا كان المبتدأ صريحاً في القسمية محله غير مرضي وجعل بعضهم النصب في البعض مخصوصاً بما إذا لم يمنع مانع كما في (ص والقرآن) فيتعين الجر للزوم المخالفة بين المتعاطفين واجتماع القسمين حينئذ وفيه ما تقدم فلا تغفل وبقيت أقوال مبنية على أقوال لا أظنها تخفى عليك إن أعطيت خبراً مما قدمناه تدبيك فتدبر وفي كون هذه الفواتح آية خلاف فقال الكوفيون (الم) آية أينما وقعت وكذلك (المص) و(طسم) وأخواتها و(طه) و(يس) و(حم) وأخواتها و(كهيعص) آية و(حم عسق) آيتان و(الر) وأخواتها ليست بآية وكذلك (طس) و(ص) و(ق) و(ن). وقال البصريون: ليس شيء من ذلك آية وفي المرشد أن الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة وليس بشيء كقول بعض أن (الم) في آل عمران ليست بآية

﴿ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ٢ ﴾ جملة مستأنفة وابتداء كلام أو متعلقة بما قبلها وفيه احتمالات أطالوا فيها وكتاب الله تعالى يحمل على أحسن المحامل وأبعدها من التكلف وأسوغها في لسان العرب وذلك إشارة إلى الكتاب الموعود به صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى: (إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً) كما قال الواحدي أو على لسان موسى وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى: (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الآية ويؤيده ما روي عن كعب عليكم بالقرآن فإنه فهم العقل ونور الحكمة وينابيع العلم وأحدث الكتب بالله عهداً وقال في التوراة يا محمد إني منزل عليك توراة حديثة تفتح بها أعيناً عمياً وآذاناً صماً وقلوباً غلفاً كما قاله غير واحد أو إلى ما بين أيديهم والإشارة بذلك للتعظيم وتنزيل البعد الرتبي منزلة البعد الحقيقي كما في قوله تعالى: (فذلكن الذي لمتنني فيه) كما اختاره في المفتاح أو لأنه لما نزل عن حضرة الربوبية وصار بحضرتنا بعد ومن أعطى غير شيء أو أوصله إليه أو لاحظ وصوله عبر عنه بذلك لأنه بانفصاله عنه بعيد أو في حكمه. ولذا قيل: كل ما ليس في يديك بعيد

ولما لم يأت هذا المعنى في قوله تعالى (هذا كتاب أنزلناه) لأنه إشارة إلى ما عنده سبحانه لم يأت بذلك مع بعد المرتبة وهذا إذا ذكر حروف التهجي في الأول وهي تقطع بها الحروف وهو لا يكون إلا في حقنا وعدم ذكرها في الثاني علينا اختلاف المقامين وافترقت الإشارتان كما قاله السهيلي وهو عند قوم تحقيق ويرشدك إلى ما فيه عندي نظر دقيق وأجاب بعضهم عن وجه البعد بأن القرآن لفظ وهو من قبيل الأعراض السيالة الغير القارة فكل ما وجد منه اضمحل وتلاشى وصار منقضياً غائباً عن الحس وما هو كذلك في حكم البعيد وقيل لأن صيغة البعيد والقريب قد يتعاقبان كقوله تعالى في قصة عيسى عليه السلام: (ذلك نتلوه عليك) ثم قال تعالى: (إن هذا لهو القصص الحق) وله نظائر في الكتاب الكريم ونقله الجرجاني عن طائفة وأنشدوا:

أقول له والرمح يأطر متنه ... تأمل خفافاً إنني أنا ذلكا

وليس بنص لاحتمال أن يكون المراد إنني أنا ذلك الذي كنت تحدث عنه وتسمع به وقول الإمام الرازي إن ذلك للبعيد عرفاً لا وضعاً فحمله هنا على مقتضى الوضع اللغوي لا العرفي مخالف لما نفهمه من كتب أرباب العربية وفوق كل ذي علم عليم والقول بأن الإشارة إلى التوراة والإنجيل كما نقل عن عكرمة إن كان قد ورد فيه حديث صحيح قبلناه وتكلفنا له وإلا ضربنا به الحائط ومثله احتمالاً بل هو أغرب منه ما أبداه في توجيه الإشارة إلى الصراط

المستقيم في الفاتحة كأنهم لما سألوا الهداية إلى ذلك قيل لهم ذلك الصراط الذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب، وهذا إن قبله يتبين به وجه ارتباط سورة البقرة بسورة الحمد على أتم وجه ويكون الإشارة إلى ما سبق ذكره والذي تنفتح له الآذان أنه إشارة إلى القرآن ووجه البعد ما ذكره صاحب المفتاح ونور القرب يلوح عليه، والمعتبر في أسماء الإشارة هو الإشارة الحسية التي لا يتصور تعلقها إلا بمحسوس مشاهد فإن أشير بها إلى ما يستحيل إحساسه نحو (ذلكم الله ربكم) أو إلى محسوس غير مشاهد نحو (تلك الجنة) فلتصييره كالمشاهد وتنزيل الإشارة العقلية منزلة الحسية، قال الرضي: فالإشارة هنا لا تخلو عن لطف، وقول بعضهم إن اسم الإشارة إذا كان معه صفة لا يلزم أن يكون محسوسا وهم محسوس. والكتاب كالكتب مصدر كتب ويطلق على المكتوب كاللباس بمعنى الملبوس، والكتب كما قال الراغب ضم أديم إلى أديم بالخياطة، وفي المتعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض والأصل في الكتابة النظم بالخط فيقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ ولهذا يستعار كل واحد للآخر ولهذا سمي كتاب الله وإن لم يكن كتابا والكتاب هنا إما باق على المصدرية وسمي به المفعول للمبالغة أو هو بمعنى المفعول وأطلق على المنظوم عبارة قبل أن تنظم حروفه التي يتألف منها في الخط تسمية بما يؤول إليه مع المناسبة، وقول الإمام إن اشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكاليف على الخلق كلام ملفق لا يخفى ما فيه، ويطلق الكتاب كالقرآن على المجموع المنزل على النبي المرسل ﷺ وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء، ولا يحتاج هنا إلى ما قيل في دفع المغالطة المروية بالجذر الأصم ولا أرى فيه بأسا إن احتيج، واللام في الكتاب للحقيقة مثلها في أنت الرجل والمعنى ذلك هو الكتاب الكامل الحقيق بأن يخص به اسم الكتاب لغاية تفوقه على بقية الأفراد في حيازة كمالات الجنس حتى كأن ما عداه من الكتب السماوية خارج منه بالنسبة إليه، وقال ابن عصفور: كل لام وقعت بعد اسم الإشارة وأي في النداء وإذا الفجائية فهي للعهد الحضوري، وقرئ: تنزيل الكتاب، والريب الشك وأصله مصدر رابني الشيء إذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس ومنه ريب الزمان لنوائبه فهو مما نقل من القلق إلى ما هو شبيه به ويستعمل أيضا لما يختلج في القلب من أسباب الغيظ، وقول الإمام الرازي: إن هذين قد يرجعان إلى معنى الشك لأن ما يخاف من الحوادث محتمل فهو كالمشكوك وكذلك ما اختلج في القلب فإنه غير مستيقن مستيقن رده بالمرتبتين من الريب أو يشك فيه ويختلج في القلب من أسباب الغيظ على الكفار مثلا نحو (لا ريب فيه) أو فيه ريب، وفرق أبو زيد بين رابني وأرابني فقال رابني من فلان أمر إذا كنت مستيقنا منه بالريب وإذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه قلت أرابني وعليه قول بشار:

أخوك الذي إن ربته قال إنما ... أربت وإن عاتبته لان جانبه

وبعض فرق بين الريب والشك بأن الريب شك مع تهمة، وقال الراغب: الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بأمارة، والمرية التردد في المتقابلين وطلب الأمارة من مري الضرع إذا مسحه للدر، والريب أن يتوهم في الشيء ثم ينكشف عما توهم فيه، وقال الجويني: يقال الشك لما استوى فيه الاعتقادان أو لم يستويا ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور الذي تبتنى عليه الأمور، والريب لما لم يبلغ درجة اليقين وإن ظهر نوع ظهور، ولهذا حسن هنا (لا ريب فيه) للإشارة إلى أنه لا يحصل فيه ريب فضلا عن شك، ونفى سبحانه الريب فيه مع كثرة المرتابين على معنى أنه في علو الشأن وسطوع البرهان بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر

في كونه وحيا من الله تعالى لا أن لا يرتاب فيه حتى لا يصح، ويحتاج إلى تنزيل وجود الريب عن البعض منزلة العدم لوجود ما يزيله، وقيل إنه على الحذف كأنه قال لا سبب ريب فيه لأن الأسباب التي توجبه في الكلام التلبيس والتعقيد والتناقض والدعاوى العارية عن البرهان وكل ذلك منتف عن كتاب الله تعالى، وقيل معناه النهي وإن كان لفظه خبراً أي لا ترتابوا فيه على حد (لا رفث ولا فسوق)، وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين فالظرف صفة والثاني خبر (وهدى) حال من الضمير المجرور أي لا ريب كائناً للمتقين حال كونه هادياً وهي حال لازمة فيفيد انتفاء الريب في جميع الأزمنة والأحوال ويكون التقييد كالدليل على انتفاء الريب و(لا) لنفي اتصاف الاسم بالخبر لا لنفي قيد الاسم فلا توجه إليه ليختل المعنى نعم هو قول قليل الجدوى، وأن المناسب في الظرف الذي بعد لا هذه كونه خبراً وإنما لم يقل سبحانه لا فيه ريب على حد (لا فيها غول) لأن التقديم يشعر بما يبعد عن المراد وهو أن كتاباً غيره فيه الريب فإن مصدق الآية تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها هي ليس فيها ما في غيرها من العيب فإنه الزمخشري، وبعضهم لم يفرق بين ليس في الدار رجل وليس رجل في الدار حتى أنكر أبو حيان إفادة تقديم الخبر هنا الحصر وهو مما لا يلتفت إليه، وقرأ أبو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع وهو لكونه نقيضاً لريب فيه وهو محتمل لأن يكون إثباتاً لفرد ونفيه يفيد انتفاءه فلا يوجب الاستغراق كما في القراءة المشهورة ولهذا جاز لا رجل في الدار بل رجلان دون لا رجل فيها بل رجلان فلا لعموم النفي لا لنفي العموم والوقف على (فيه) هو المشهور وعليه يكون الكتاب نفسه هدى وقد تكرر ذلك في التنزيل وعن نافع وعاصم الوقف على (لا ريب) ولا ريب في حذف الخبر، وذهب الزجاج إلى جعل (لا ريب) بمعنى حقاً فالوقف عليه تام إلا أنه أيضاً دون الأول، وقرأ ابن كثير فيهي بوصل الهاء بياء في اللفظ وكذلك كل هاء كناية قبلها ياء ساكنة فإن كان قبلها ساكن غير الياء وصلها بالواو ووافقه حفص في (فيه مهاناً) وملاقيه وسأصليه، والباقون لا يشبعون وإذا تحرك ما قبل الهاء أشبع، وروى الزهري وابن جندب بضم الهاء من الكنايات في جميع القرآن على الأصل (والهدى) في الأصل مصدر هدى أو عوض عن المصدر وقل في كلام سيبويه ولم يجيء من المصادر بهذه الزنة إلا قليل كالتقى والسرى، ويحكى بالقصر في لغة وبكى كما قال الشاطبي وأنشد:

وقد زعموا حلماً لقاك فلم أزد ... بحمد الذي أعطاك حلماً ولا عقلا

والمراد منه هنا اسم الفاعل بأحد الوجوه المعروفة في أمثاله وهو لفظ مؤنث عند ابن عطية ومذكر عند اللحياني وبنو أسد يؤنثون كما قال الفراء فهو كالهداية وقد تقدم معناها وفي الكشاف هي الدلالة الموصلة إلى البغية واستدل عليه بثلاثة وجوه، الأول وقوع الضلالة في مقابلته كما في قوله تعالى: (لعلى هدى أو في ضلال) والضلال عبارة عن الخيبة وعدم الوصول إلى البغية فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يتقابلا لجواز الاجتماع بينهما، والثاني أنه يقال مهدي في موضع المدح كمهتد ومن حصلت له الدلالة من غير الاهتداء لا يقال له ذلك فعلم أن الإيصال معتبر في مفهومه، والثالث أن اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع في خلاف معنى أصله ألا ترى إلى نحو كسره فانكسر وفيه بحث أما أولاً فلأن المذكور في مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء مجازاً أو اشتراكاً وكلامنا في المتعدي ومقابله الإضلال ولا استدلال به إذ ربما يفسر بالدلالة على ما لا يوصل ولا يجعله ضالاً على أنه لو فسرت الهداية بمطلق الدلالة على ما من شأنه الإيصال أوصل أم لا، وفسر الضلال المقابل لها تقابل الإيجاب والسلب بعدم تلك الدلالة المطلقة لزمته عدم الوصول لأن سلب الدلالة المطلقة سلب للمقيدة إذ سلب الأعم يستلزم سلب الأخص فليس في هذا التقابل ما يرجح المدعى، وأما ثانياً فلأنا لا نسلم أن الضلالة عبارة عن الخيبة

البغية بل هو العدول عن الطريق الموصل إلى البغية فيكون الهدى عبارة عن الدلالة على الطريق الموصل فمعنى عدم الوصول إلى البغية لازم للضلالة ويجوز أن يكون اللازم أعم وأما ثانيا فلأنه لا يلزم من عدم إطلاق المهتدي إلا على المهدي أن يكون الوصول معتبرا في مفهوم الهدى لجواز غيبة المشتق في فرد من مفهوم ما اشتق منه وأما رابعا فلأنا لا نسلم أن اهتدى مطاوع هدى بل هو من قبيل أمره فائتمر من ترتب فعل على غير الأول فإن معنى هداه فاهتدى دله على الطريق الموصل فسلك بدليل أنه يقال هداه فلم يهتد على أن جمعا يعتد بهم قالوا لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعه مطلقا فإن المختار لا يجب أن يوافق المطاوع أصله ويجب في غيره ويؤيده قوله تعالى (وما نرسل بالآيات إلا تخويفا) مع قوله سبحانه (ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا) فقد وجد التخويف بدون الخوف ولا يقال لم يتعلقا بأمر والفرق بينهما مفصل في عروس الأفراح وأما خامسا فلأن ما ذكر معارض بما فيه الغواية وليس فيه وصول إلى البغية وتقدم بعده ولهذا اختلفوا هل هي حقيقة في الدلالة الموصلة مجاز في غيرها أو بالعكس أو هي مشتركة بينهما أو موضوعة للقدر المشترك وإلى كل ذهب طائفة وقيل(١) والمذكور في كلام الأشاعرة أن المختار عندهم ما ذكر في الكشاف وعند المعتزلة ما ذكرناه والمشهور هو العكس والتوفيق بأن كلام الأشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي أو العرفي يبعده اختيار صاحب الكشاف مع تصلبه في الاعتزال الأول مع أن الظاهر في القرآن المعنى الشرعي فلا يظهر للتوفيق عكس هذا التوفيق والحق عند أهل الحق أن الهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الإهلاك وبه يندفع كثير من القال والقيل (والمتقين) جمع متق اسم فاعل من وقاه فاتقى ففاؤه واو لا تاء والوقاية لغة الصيانة مطلقا وشرعا صيانة المرء نفسه عما يضر في الآخرة والمراتب متعددة لتعدد مراتب الضرر فأولاها التوقي عن الشرك والثانية التجنب عن الكبائر ومنها الإصرار على الصغائر والثالثة ما أشير إليه بما رواه الترمذي عنه ﷺ «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس» وفي هذه المرتبة يعتبر ترك الصغائر ولهذا قيل:

خل الذنوب كبيرها وصغيرها فهو التقى

واصنع كماش فوق أر ض الشوك يحذر ما يرى

لا تحقرن صغيرة إن الجبال من الحصى

وفي هذه المرتبة اختلفت عبارات الأكابر فقيل التقوى أن لا يراك الله حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك، وقيل التبري عن الحول والقوة وقيل التنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق وفي هذا الميدان تراكضت أرواح العاشقين وتفانت أشباح السالكين حتى قال قائلهم:

ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهوا حكمت بردتي

وهداية الكتاب المبين شاملة لأرباب هذه المراتب أجمعين فإن أريد بكونه (هدى للمتقين) إرشاده إياهم إلى تحصيل المرتبة الأولى فالمراد بهم المشارفون مجازا لاستحالة تحصيل الحاصل وإيثاره على العبارة المعربة عن ذلك للإيجاز وتصدير السورة الكريمة بذكر أولياء الله تعالى وتفخيم شأنهم واعتبار المشارفة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى فلا ينافي حسن التعقيب بـ(الذين يؤمنون) لأن ذلك كما قيل بالنظر إلى زمان إثبات تلك النسبة كما يقال قتل قتيلا (٢) في موضع كذا وربما جعل التقدير هم الذين في جواب من المتقون وحمل الكلام على

(١) قائله الجلال الدواني اهـ منه (٢) قوله قتل قتيلا كذا بخطه اهـ مصححه

مدعاً لم يبق سبحانه أنهم الذين اهتدوا واتقوا به كما قال تعالى: (إنما أنت منذر من يخشاها) مع عموم إنذاره صلى الله تعالى عليه وسلم وأنه غير مرسل (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً ولا يزيد الظالمين إلا خساراً) وأما القول بأن التقدير ـ هدى للمتقين والكافرين ـ فحذف لدلالة المتقين على حد (سرابيل تقيكم الحر) فمما لا يلتفت إليه هنا ولا يخفى ما في هذه الجمل والآي من التناسق فـ(الم) أشارت إلى ما أشارت و(ذلك الكتاب) قررت بعض إشاراتها بأنه الكتاب الكامل الذي لا يحق غيره أن يسمى كتاباً في جنبه أي باب التحدي والهداية و(لا ريب فيه) جاء تأكيداً لأحد الركنين و(هدى للمتقين) جاء تأكيداً للركن الآخر

وحاصله هو الحقيق بأن يتحدى به لكمال نظمه في باب البلاغة وكذلك في نفسه وفيما هو المقصود منه، وقيل: ما عدا الاستئناف كأنه سئل ما بال المصار معجزاً فأجيب بأنه كامل بلغ أقصى الكمال لفظاً ومعنى وهو معنى ذلك الكتاب ثم سئل عن مقتضى الاختصاص بكونه هو الكتاب الكامل فأجيب بأنه لا يحوم حوله ريب لم يطالب بالدليل عن ذلك استدل بكونه (هدى للمتقين) المفهوم اشتماله على المنافع الدينية والدنيوية والمصالح المعاشية والمعادية بحيث لا ينكره إلا من طبع نفسه وعاند عقله وحسه، وقد يقال الإعجاز مستلزم غاية الكمال ورعاية كمال الكلام البليغ بعده من الريب والشبهة لظهور حقيته وذلك مقتضى هدايته وإرشاده فإن نظر إلى اتحاد المعاني بحسب المآل كان الثاني مقرراً للأول فلذا ترك العطف وإن نظر إلى أن الأول مقتض لما بعده وموجب له فالتأمل الصادق فالأول لاستلزامه ما يليه وكونه في قوته يجعله منزلاً منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من المناسبة والملازمة فوزانه وزان حسنها في أعجبني الجارية حسنها وترك العطف حينئذ لشدة الاتصال بين هذه الجمل. وفيها أيضاً من النكت الرائقة والمزايا الفائقة ما لا يخفى جلالة قدره على من مر ما ذكرناه على فكره.

(الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ٣) صفة للمتقين قيل إن أريد بالتقوى أولى مراتبها فمخصصة أو ثانيتها فكاشفة أو ثالثتها فمادحة، وفي شرح المفتاح الشريفي إن حمل المتقي على معناه الشرعي ـ أعني الذي يفعل الواجبات ويترك السيئات ـ فإن كان المخاطب جاهلاً بذلك المعنى كان الوصف كاشفاً وإن كان عالماً كان مادحاً وإن حمل على ما يقرب من معناه اللغوي كان مخصصاً، واستظهر كون الموصول مفصولاً قصد الإخبار عنه بما بعده لا إتباعه لما قبله وإن فهم منه أنه وإن لم يجر عليه فالجاري وما له في الارتباط، والاستئناف إما نحوي أو بياني كأنه قيل ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى، والوقف على المتقين تام على هذا الوجه حسن على الوجه الأول، والإيمان في اللغة التصديق أي إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقاً وهو إفعال من الأمن كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة ويتعدى باللام كما في قوله تعالى: (أنؤمن لك واتبعك الأرذلون) وبالباء كما في قوله ﷺ: الإيمان أن تؤمن بالله الحديث، قالوا والأول باعتبار تضمينه معنى الإذعان والثاني باعتبار تضمينه معنى الاعتراف إشارة إلى أن التصديق لا يعتبر ما لم يقترن به الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث أن الواثق صار ذا أمن وهو فيه حقيقة عرفية أيضاً كما في الأساس، ويفهم مجازيته ـ ظاهر كلام الكشاف ـ وأما في الشرع فهو التصديق بما علم مجيء النبي ﷺ به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً وهذا مذهب جمهور المحققين لكنهم اختلفوا في أن مناط الأحكام الأخروية مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار؟ فذهب الأشعري وأتباعه إلى أن مجرد هذا المعنى كاف لأنه المقصود والإقرار إنما هو ليعلم وجوده فإنه أمر باطن ويجري عليه الأحكام فمن صدق بقلبه وترك الإقرار مع تمكنه منه كان مؤمناً شرعاً فيما بينه وبين الله تعالى ويكون مقره

الفسوق لم يدل على المناقضة بين العلم والفسوق، وكون الكفر مقابلا للإيمان لم يستفد من الآية بل من خارج، ولئن
سلمت دلالة الآية على ما ذكرتم إلا أن ذلك معارض بما يدل على عدمه كقوله تعالى: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)
فإنه يدل على مقارنة الظلم للإيمان في بعض، وعن الثالث بأنا لا نسلم أن فعل الكبيرة مناف للإيمان (ولا تأخذكم بهما
رأفة في دين الله) على معنى لا تحملكم الشفقة على إسقاط حدود الله تعالى بعد وجوبها، وعن الرابع بأن ما ذكر من
الآيتين ليس فيه دلالة لأن آية نفي الخزي إنما دلت على نفيه في الآخرة عن المؤمنين مطلقا أو أصحابه صلى الله تعالى
عليه وسلم، وآية القاطع دالة على الخزي في الدنيا ولا يلزم من منافاة الخزي يوم القيامة للإيمان منافاته للإيمان
في الدنيا، وعن الخامس بأنا لا نسلم كفر من ترك الحج من غير عذر (ومن كفر) ابتداء كلام أو المراد من لم يصدق
بمناسك الحج وجحدها ولا يتصور مع ذلك التصديق، وعن السادس بأن معنى (من لم يحكم) الآية من لم يصدق
أو من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أو المراد بذلك التوراة بقرينة السابق، وعن السابع بأنه يمكن أن يقال معنى «لا يزني
الزاني وهو مؤمن» أي آمن من عذاب الله أي إن زنى - والعياذ بالله - فليخف عذابه سبحانه وتعالى ولا يأمن
مكره أو المراد لا يزني مستحلا لزناه وهو مؤمن أو لا يزني وهو على صفات المؤمن من اجتناب المحظورات، وهذا
التأويل أولى من مخالفة الأوضاع اللغوية لكثرته دونها، وكذا يقال في نظائر هذا، وعن الثامن بأنا لا ننكر منافاة
الكبائر للإيمان عقلا غير أن الأمة مجمعة على إكفار المستخف فدلنا انتفاء التصديق عند وجود الاستخفاف مثلا
معه، والجمع بين الدليل بعدم اللغة وإجماع الأمة على الإكفار أولى من إبطال أحدهما، وعن التاسع بأن الآية قد
فرقت بين الدين وفعل الواجبات للعطف وهو ظاهر في المغايرة، سلمنا أن الدين فعل الواجبات ثم أن الدين هو
الإسلام لكن لا نسلم أن الإسلام هو الإيمان وليس المراد بنفي الإسلام في الآية ما هو مغاير له بحسب المفهوم
وإلا لزم أن لا تقبل الصلاة والزكاة مثلا بل المغاير له بحسب الصدق فحينئذ يحتمل أن يكون الإسلام أعم، وهذا كما
إذا قلت من يبتغ غير العلم الشرعي فقد سفه فإنك لا تحكم بسفه من ابتغى الكلام، والظاهر أن ذم غير الأعم لا يستلزم
ذم الأخص فإن قولك غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الإنسان مذموما، وعن العاشر بأنه مشترك الإلزام
فما هو جوابكم فهو جوابنا على أنا نقول التصديق في حالة النوم والغفلة باق في القلب والذهول إنما هو عن حصوله
والنوم ضد لإدراك الأشياء ابتداء لا أنه ينافي بقاء الإدراك الحاصل حالة اليقظة، سلمنا لكن الشارع جعل المحقق الذي
لا يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة
التكذيب، وعن الحادي عشر بأن عدم تسمية من صدق بإلهية غير الله مؤمنا إنما هو لخصوصية متعلق الإيمان
شرعا فتسميته مؤمنا يصح نظرا إلى الوضع اللغوي ولا يصح نظرا إلى الاستعمال الشرعي، وعن الثاني عشر
بأن الإيمان ضد الشرك بالإجماع وما ذكروه لازم على كل مذهب، ونحن نقول إن الإيمان هناك لغوي إذ في الشرعي
يعتبر التصديق بجميع ما علم مجيئه به ﷺ كما تقدم فالمشرك المصدق ببعض لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون
الشرع لإخلاله بالتوحيد والآية إشارة إليه، وقولهم أهل اللغة لا يفهمون الخ مجرد دعوى لا يساعدها البرهان
نعم لا شك أن المقر باللسان وحده يسمى مؤمنا لغة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي فيه كما يطلق
الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها من الآثار اللازمة للغضب والفرح ويجري عليه
أحكام الإيمان ظاهرا ولا نزاع في ذلك وإنما النزاع في كونه مؤمنا عند الله تعالى والنبي ﷺ ومن بعده كما
كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بالشهادتين كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان

وهذا مما لا ينبغي أن يتنطع فيه كالإيمان، وكأنهم لذا اشترطوا الرضى والتصديق مع مواطأة القلب مع المعرفة عند الأول والتصديق اللساني بالإقرار عند الثاني، وقالت الكرامية: من أضمر الإنكار وأظهر الإيمان وإن كان مؤمناً لغة وشرعاً لتحقق مدلول اللفظ الذي هو المعنى الذي وضع لفظ الإيمان بإزائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو المقصود من اعتبار دلالته هنا وبعد هذه الأقوال الذي يقوى في هذا المقام أن يذهب إلى ما ذهب إليه السلف الصالح وهو أن لفظ الإيمان موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الأعمال فيكون إطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والأعمال حقيقة كما أن الأمر في الشجرة المبنية بحسب العرف القدر المشترك بين أصلها ومجموع سوقها مع الشعب والأوراق فلا يطلق الإسلام عليها ما بقي الساق والتصديق بمنزلة أصل الشجرة والأعمال بمنزلة فروعها وأغصانها فما دام الأصل باقياً يكون الإيمان باقياً وقد ورد في الصحيح الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق وهو قريب من هذا قول من قال إن الأعمال خارجة عن الإيمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازاً والأعمال جزء الكمال إلا أن إطلاق اللفظ عليه حقيقة على الأول مجاز على الثاني وهو بعيد عندي والمتبادر من الإيمان هنا التصديق فالإيمان ﴿بالغيب﴾ مصدر أقيم مقام الوصف وهو غائب للمبالغة بجعله كأنه هو وجعله بمعنى المفعول وكذا في البحر أن الغيب مصدر غاب وهو لازم لا يبنى منه اسم مفعول وجعله تصديراً أبلغ لأن الغائب يغيب بنفسه ويكشف من غير داع أو قيل خفف كقيل وميت - وفي البحر - لا ينبغي أن يدعى ذلك إلا فيما سمع مخففاً ومثقلاً. وفسر بجميع ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقل فمنه ما لم ينصب عليه دليل وتفرد بعلمه اللطيف الخبير سبحانه وتعالى كعلم القدر مثلاً ومنه ما نصب عليه دليل كالحق تعالى وصفاته العلا فإنه غيب يعلمه من أعطاه الله نوراً على حسب ذلك النور ولهذا تجد الناس متفاوتين فيه - ولأولياء الله تعالى منه الحظ الأوفر

ومن هنا قيل الغيب مشاهدة الشكل بعين الحق فقد يقرب العبد قرب النوافل فيكون الحق سبحانه بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به ويرقى من ذلك إلى قرب الفرائض فيكون نوراً فهناك يكون الغيب له شهوداً والمفقود لديه عنده موجوداً ومع هذا لا أستريح لمن وصل إلى ذلك المقام أن يقال فيه أنه يعلم الغيب ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾

وقل لقتيل الحب وفيت حقه ... وللمدعي هيهات ما الكحل الكحل

واختلف الناس في المراد به هنا على أقوال شتى حتى نقلت الشيعة أنه القائم وتصدوا إلى إقامة الحجة على ذلك والذي يميل إليه القلب أنه ما أخبر به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام وهو الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره لأن الإيمان المطلوب شرعاً هو ذلك لا سيما وقد أجري الوصفان بعده ولكون ذلك مستلزماً لإطلاق الغيب عليه سبحانه ومنع الغيب والغائب عليه ورد عليه الحضور والغيبة عن الأبصار إذ ليس فيه إطلاقه عليه سبحانه بخصوصه فهو ليس من قبيل التسمية على أنه لا نسلم أن الغيب لا يصدق إلا فيما يجوز عليه الحضور وبعض أهل العلم فرق بين الغيب والغائب فيقولون الله تعالى غيب وليس بغائب ويعنون بالغيب ما لا يدرك وبالغائب ما لا تراه أعين ولا يبعد أن يقال بالتغليب ليدخل إيمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ ليس بغيب بالنسبة إليهم أو يقال الإيمان به عليه الصلاة والسلام راجع إلى الإيمان برسالته مثلاً إذ لا معنى للإيمان

به نفسه معرى عن الحيثيات. ورسالته غيب نصب عليها الدليل فاتضح لنا وإن اقترنا بالخبر والمعاينة أو أنه من إسناد ما للبعض إلى الكل مجازاً كبني فلان قتلوا فلاناً أو المراد أنهم يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة فيستوى عندهم الشاهد وغيره. واختار أبو مسلم الأصفهاني أن المراد أن هؤلاء المتقين يؤمنون بالغيب أي حال الغيبة عنكم كما يؤمنون حال الحضور لا كالمنافقين الذين (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن) فهو على حد قوله تعالى: (ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب) ويحتمل أن يقال حال غيبة المؤمن به ويؤيده ما في سنن الدارمي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن الحرث بن قيس قال له عند الله نحتسب ما سبقتمونا إليه من رؤية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ابن مسعود عند الله نحتسب إيمانكم بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولم تروه إن أمر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان بيناً لمن رآه والذي لا إله إلا هو ما من أحد أفضل من إيمان بغيب ثم قرأ (الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) إلى قوله: (المفلحون) ولا يلزم من تفضيل إيمان على آخر من جهة تفضيله عليه من سائر الحيثيات ولا تفضيل المتصف بأحدهما على المتصف بالآخر فإن الأفضلية تختلف بحسب الإضافات والاعتبارات وقد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل، ويؤيد أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه سكن لوعة الحرث بما ورد عنه ﷺ مرفوعاً «وهم أو هم يكونون بعدكم يؤمنون بي ولم يروني» وما كان أعلمه رضي الله تعالى عنه بما أجاب، وإذا خرج الصحابة رضي الله تعالى عنهم عن هذا العموم الذي في هذه الآية كما يشعر به قراءته لها استشهاداً لما هو بصدده قال بعض أهل العلم وأنا لا أميل إلى ذلك، وقيل المراد بالغيب القلب أي يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والباء على الأول للتعدية وعلى الثاني والثالث للمصاحبة وعلى الرابع للآلة وقرأ أبو جعفر وعاصم في رواية الأعشى عن أبي بكر بترك الهمز من يؤمنون وكذا كل همزة ساكنة بل قد يترك كثيراً من المتحرك مثل (لا يؤاخذكم) و(يؤيد بنصره) وتفصيل مذهب أبي جعفر طويل، وأما أبو عمرو فيترك كل همزة ساكنة إلا أن يكون سكونها علامة للجزم مثل (ينبئكم) و(نبئهم) و(اقرأ كتابك) فإنه لا يترك الهمزة فيها وروي عنه أيضاً الهمز في الساكنة وأما ورش فيترك كل همزة ساكنة ومتحركة إذا كانت فاء الفعل نحو (يؤمنون) و(لا يؤاخذكم) واختلفت قراءة الكسائي وحمزة ولكل مذهب يطول ذكره (ويقيمون) من الإقامة يقال أقمت الشيء إقامة إذا وفيت حقه قال تعالى (لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل) أي توفوا حقها بالعلم والعمل ومعنى يقيمون الصلاة يعدلون أركانها بأن يوقعوها مستجمعة للفرائض والواجبات أو لجميع الآداب والسنن من أقام العود إذا قومه أو يواظبون عليها ويداومون (١) من قامت السوق إذا نفقت وأقمتها إذا جعلتها نافقة أو يتشمرون لأدائها بلا فترة عنها ولا توان من قولهم قام بالأمر وأقامه إذا جد فيه أو يؤدونها وعبر عن ذلك بالإقامة لأن القيام بعض أركانها فهذه أربعة أوجه وفي الكلام على الأولين منها استعارة تبعية وعلى الأخيرين مجاز مرسل وبيان ذلك في الأول أن يشبه تعديل الأركان بتقويم العود ذي الاعوجاج فهو تقويم تشبيهاً له بالقائم ثم استعيرت الإقامة من تسوية الأجسام التي صارت حقيقة فيها للتسوية في المعاني كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها وقيل الإقامة بمعنى التسوية حقيقة في الأعيان والمعاني بل التقويم في المعاني كالدين والمذهب أكثر

---

(١) فإن قلت إذا كان بمعنى المداومة ينبغي أن يتعدى بعلى لأنها تتعدى بها كما في قوله تعالى (والذين هم على صلاتهم دائمون) أجيب بأنه إذا تجوز بلفظ عن معنى آخر وكان عامله في الحرف الذي تعدى به متعلقاً يجوز فيه إعماله على لفظ الحقيقة وعلى لفظ المجاز ويكون ذلك كالترشيح والتجريد ألا ترى أن نطقت الحال بمعنى دلت وتعديه بعلى اه منه

فلا حاجة إلى الاستعارة ولا يخفى ما فيه فإن المجازية مما لا شبهة فيها دراية ورواية وذلك الاستعمال مجاز مشهور أو حقيقة عرفية، وفي الثاني بأن نفاق السوق كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والإقامة في إنفاقها ثم استعيرت منه للمداومة فإن كلا منهما يجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه متوجها إليه وهذا معنى لطيف لا يقف عليه إلا الخواص إلا أن فيه تجوزا من المجاز وكأنه لهذا مال الطيبي إلى أن في هذا الوجه كناية تلويحية حيث عبر عن الدوام بالإقامة فإن إقامة الصلاة بالمعنى الأول مشعرة بكونها مرغوبا فيها وإضاعتها تدل على ابتذالها كالسوق إذا شوهدت قائمة دلت على نفاق سلعتها ونفاقها على توجه الرغبات إليها وهو يستدعي الاستدامة بخلافها إذا لم تكن قائمة، وفي الثالث بأن القيام بالأمر يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التشمر فأطلق القيام على لازمه، وقد يقال بأن قام بالأمر معناه جد فيه وخرج عن عهدته بلا تأخير ولا تقصير فكأنه قام بنفسه لذلك وإقامته أي رفعه على كاهله بجملته فحينئذ يصح أن يكون فيه استعارة تمثيلية أو مكنية أو تصريحية ويجوز أن يكون أيضا مجازا مرسلا لأن من قام لأمر على أقدام الإقدام ورفعه على كاهل الجد فقد بذل فيه جهده، وفي الرابع بأن الأداء المراد به فعل الصلاة والقيد خارج عبر عنه بالإقامة بعلاقة اللزوم إذ يلزم من تأدية الصلاة وإيجادها ظهورها مثل القيام وهو الإقامة لأن فعل الشيء فعل لأجزائه أو العلاقة الجزئية لأن الإقامة جزء أو جزئي لمطلق الفعل ويجوز أن يكون هناك استعارة لمشابهة الأداء للإقامة في أن كلا منهما فعل متعلق بالصلاة،

وإلى ترجيح أول الأوجه مال جمع لأنه أظهر وأقرب إلى الحقيقة وأفيد وهو المروي عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق عنه ولعل ذلك منه عن توقيف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو حمل لكلام الله سبحانه وتعالى على أحسن محامله حيث أنه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل وفيه المدح العظيم والثناء العميم ولا يبعد أن يقال باستلزامه لما في الأوجه الأخيرة وتعين الأخير كما قيل في حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام» لا يضر في أرجحية الأول في الكلام القديم إذ يرد أنه لو أريد ذلك قيل يصلون والعدول عن الأخصر الأظهر بلا فائدة لا يتجه في كلام بليغ فضلا عن أبلغ الكلام ولكل مقام مقال فافهم و﴿الصلاة﴾ في الأصل عند بعض بمعنى الدعاء ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب وإن كان صائما فليصل» وهي عند أهل الشرع مستعملة في ذات الأركان لأنها دعاء بالألسنة الثلاثة الحال والفعل والمقال. والمشهور في أصول الفقه أن المعتزلة على أن هذه وأمثالها حقائق مخترعة شرعية لأنها منقولة عن معان لغوية والقاضي أبو بكر منا على أنها مجازات لغوية مشهورة لم تصر حقائق وجماهير الأصحاب على أنها حقائق شرعية عن معان لغوية. وقال أبو علي ورجحه السهيلي الصلاة من الصلوين العرقين في الظهر لأن أول ما يشاهد من أحوالها تحريكهما للركوع واستحسنه ابن جني وسمي الداعي مصليا تشبيها له في تخشعه بالراكع الساجد. وقيل أخذت الصلاة من ذاك لأنها جاءت ثانية للإيمان فشبهت بالمصلي من الخيل للآتي مع صلوى السابق وأنكر الإمام الاشتقاق من الصلوين مستندا إلى أن الصلاة من أشهر الألفاظ فاشتقاقها من غير المشهور في غاية البعد وأنا أوافقه وإن قيل إن عدم الاشتهار لا يقدح في النقل وقيل من صليت العصا إذا قومتها بالصلى فالمصلي كأنه يسعى في تعديل ظاهره وباطنه مثل ما يحاول تعديل الخشبة بعرضها على النار وهي فعلة

بفتح العين على المشهور وجوز بعضهم سكونها فتكون حركة العين منقولة من اللام وقد اتفقت المصاحف على
رسم الواو بدل الألف في مثل قوله غداة ومشكاة وصلاة وزكاة وحياة حيث لم تضف وحذفت مفرداتها علامات باللام
وعلى رسم المضاف منها كصلاتي بالألف وحذفت من بعض المصاحف العثمانية واتفقوا على رسم المجموع منها
بالواو على الألفاظ قال الجعبري: ووجه كتابة الواو الدلالة على أن أصلها المنقلبة عنه واو وهو اتباع للتفخيم
وهذا معنى قول ابن قتيبة بعض العرب يميلون الألف إلى الواو ولم أختر التعليل به لعدم وقوعه في القرآن
العظيم وكلام الفصحاء والمراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة وهي الصلوات الخمس كما قاله مقاتل أو الفرائض
والنوافل كما قاله الجمهور والأول هو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وادعى الإمام أنه هو المراد
لأنه الذي يقع عليه الفلاح لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما بين للأعرابي صفة الصلاة المفروضة قال: والله
لا أزيد عليها ولا أنقص منها فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الأعرابي إن صدق ﴿ والرزق ﴾ بالفتح لغة الإعطاء
لما ينتفع الحيوان به وقيل إنه يعم غيره كالنبات وبالكسر اسم منه ومصدر أيضاً في قول. وقيل أصل الرزق
الحظ ويستعمل بمعنى المرزوق المنتفع به. وبمعنى الملك وبمعنى الشكر عند أزد. واختلف المتكلمون في معناه
شرعاً فالمعول عليه عند الأشاعرة ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالاً أو حراماً من
المطعومات أو المشروبات أو الملبوسات أو غير ذلك والمشهور أنه اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليتغذى به
ويلزم على الأول أن تكون العواري رزقاً لأنها مما ساقه الله تعالى للحيوان فانتفع به وفي جعلها رزقاً بعد بحسب العرف
كما لا يخفى ويلزم أيضاً أن لا يأكل شخص رزق غيره لأنه يجوز أن ينتفع به الآخر بالأكل إلا أن الآية توافقه ولا يجوز أن
يكون الانتفاع من جهة الإنفاق على الغير بخلاف التعريف الثاني إذ ما يتغذى به لا يمكن إنفاقه إلا أن يقال بإطلاق
الرزق على المنفق مجازاً لكونه بصدده والمعتزلة فسروه في المشهور تارة بما أعطاه الله تعالى عبده ومكنه من التصرف
فيه وتارة بما أعطاه الله تعالى لقوامه وبقائه خاصة وحيث أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معناه وأنه لا رازق
إلا الله سبحانه وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يستند إلى الله تعالى عز وجل عندهم لا يكون
قبيحاً ولا مرتكبه مستحقاً ذماً وعقاباً قالوا إن الرزق هو الحلال والحرام ليس برزق وإلى ذلك ذهب الجصاص
منا في كتاب أحكام القرآن وعندنا الكل منه وبه وإليه ﴿قل كل من عند الله﴾ ولا حول ولا قوة إلا بالله ﴿وإلى الله
تصير الأمور﴾ والذم والعقاب لسوء مباشرة الأسباب بالاختيار نعم الأدب من حيث رأس مال المؤمن فلا ينبغي
أن ينسب إليه سبحانه إلا الأفضل فالأفضل كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾ وقال تعالى:
﴿أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم﴾ فالحرام رزق في نفس الأمر لكنا نتأدب في نسبته إليه سبحانه والدليل على
شمول الرزق له ما أخرجه ابن ماجه وأبو نعيم والديلمي من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قرة فقال
يا رسول الله إن الله قد كتب علي الشقوة فلا أراني أرزق إلا من دفي بكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال
ﷺ لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله لقد رزقك الله تعالى رزقاً حلالاً طيباً فاخترت ما حرم
الله تعالى عليك من رزقه مكان ما أحل الله تعالى لك من حلاله. وهو حجة على المعتزلة والقول بأنه يحتمل قوله عليه الصلاة
والسلام فاخترت إلخ كونه رزقاً لمن أحل له فيسقط الاستدلال لقيام الاحتمال خلاف الظاهر جداً. ومثل هذا
الاحتمال إن قدح في الاستدلال لا يبقى على وجه الأرض دليل والطعن في السند لا يقبل من غير مستند وهو
مناط الثريا لا يجدي والاستدلال على هذا المطلب كما فعل البيضاوي وغيره بأنه لو لم يكن الحرام رزقاً لم يكن المتغذي

بأخيها الصلاة في عدة مواضع من القرآن ومن التبعيضية حينئذ للإيماء إلى أن الزكاة المفروضة لا تكون بجميع المال وأما إذا كان المراد بالإنفاق مطلقه الأعم مثلا فالنكتة في إدخالها الإشارة إلى أن إنفاق بعض المال يكفي في اتصاف المنفق بالهداية والفلاح ولا يتوقف على إنفاق جميع المال وقال مولانا البيضاوي تبعاً للزمخشري: إنها للكف عن الإسراف المنهي عنه وهو مخصوص بمن لم يصبر على الفاقة ويتجرع مرارة الإضاقة وإلا فقد تصدق الصديق رضي الله تعالى عنه بجميع ماله ولم ينكره عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لعلمه بصبره واطلاعه على ما وقر في صدره، ومن ههنا قيل للحسن بن سهل لا خير في الإسراف فقال لا إسراف في الخير، وقيل النكتة في إدخال من التبعيضية هي أن الرزق أعم من الحلال والحرام فأدخلت إيذاناً بأن الإنفاق المعتد به ما يكون من الحلال وهو بعض من الرزق، و(ما) في الآية إما موصولة أو مصدرية أو موصوفة والأول أولى فالعائد محذوف، واستشكل بأنه إن قدر متصلا يلزم اتصال ضميرين متحدي الرتبة والانفصال في مثله واجب وإن قدر منفصلا امتنع حذفه إذ قد أوجبوا ذكر المنفصل مطلقاً بأنه لم ينفصل إلا لغرض وإذا حذف فاتت الدلالة عليه، وأجيب على اختيار كل. أما الأول فبأنه لما اختلف الضميران جمعاً وإفراداً جاز اتصالهما وإن اتحدا رتبة كقوله:

لوجهك في الإحسان بسط وبهجة ... أنا لهماه قفو أكرم والد

وأيضاً لا يلزم من منع ذلك ملفوظاً به منعه مقدراً لزوال القبح اللفظي، وأما الثاني فبأن الذي يمتنع حذفه ما كان منفصلا لغرض معنوي كالحصر لا مطلقاً كما قاله ابن هشام في الجامع الصغير، وأشار إليه غير واحد، وكتبت (من) متصلة بما محذوفة النون لأن الجار والمجرور كشيء واحد وقد حذفت النون لفظا فناسب حذفها في الخط تطابق اللفظ، وجعل سبحانه صلات (الذين) أفعالا مضارعة ولم يجعل الموصول أل فيصله باسم الفاعل لأن المضارع فيما ذكر البعض يشعر بالتجدد والحدوث مع ما فيه هنا من الاستمرار التجددي وهذه الأوصاف متجددة في المتقين واسم الفاعل عندهم ليس كذلك، ورتبت هذا النحو من الترتيب لأن الأعمال إما قلبية وأعظمها اعتقاد حقيقة التوحيد والنبوة والمعاد إذ لولاه كانت الأعمال كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، أو قالبية وأصلها الصلاة لأنها الفارقة بين الكفر والإسلام وهي عمود الدين ومعراج الموحدين والأم التي يتشعب منها الخيرات والمبرات ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم «وجعلت قرة عيني في الصلاة» وقد أطلق الله تعالى عليها الإيمان كما قاله جمع من المفسرين في قوله تعالى: (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أو مالية وهي الإنفاق لوجه الله تعالى وهي التي إذا وجدت علم الثبات على الإيمان، وهذه الثلاثة متفاوتة الرتب فرتب سبحانه وتعالى ذلك مقدما الأهم فالأهم والألزم فالألزم لأن الإيمان لازم المكلف في كل آن والصلاة في أكثر الأوقات والنفقة في بعض الحالات فافهم ذلك والله يتولى هداك.

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ٤ ﴾

عطف على الموصول الأول منفصولا وموصولا والمروي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم أنهم مؤمنوا أهل الكتاب وحيث أن المتبادر من العطف أن الإيمان بكل من المنزلين على طريق الاستقلال اختص ذلك بهم لأن إيمان غيرهم بما أنزل من قبل إنما هو على طريق الإجمال والتبع للإيمان بالقرآن لا سيما في مقام المدح، وقد دلت الآيات والأحاديث على أن لأهل الكتاب أجرين بواسطة ذلك وبهذا غايروا من قبلهم، وقيل التغاير باعتبار أن الإيمان الأول بالعقل وهنا بالنقل أو بأن ذلك بالغيب وهنا بما عرفوه كما يعرفون أبناءهم فأولئك على هدى حينئذ إشارة إلى الطائفة الأولى لأن [illegible] الربانية (وأولئك هم المفلحون)

إشارة إلى الثانية لتوهم أنهم كانوا ينتظرونه أو بأن أولئك من حيث المجموع لأن فيهم شركاً وهؤلاء لم يشركوا
ولم ينكروا وقيل التغاير بالعموم والخصوص مثله في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) والتخصيص هنا
بعد التعميم للإشارة إلى الأفضلية من حيثية أنهم يعطون أجرهم مرتين وقد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل
وفي ذلك ترغيب أهل الكتاب في الدخول في الإسلام، وقال بعضهم إن هؤلاء هم الأولون بأعيانهم وتوسيط العطف
جار في الأسماء والصفات باعتبار تغاير المفهومات ويكون بالواو والفاء وثم باعتبار تعاقب الانتقال في الأحوال والجامع
المستفاد من الواو هنا واقع بين معاني الصفات المفهومة من المتعاطفين والإيمان الذي مع أولهما إجمالي وعقلي ومع
ثانيهما تفصيلي ونقلي وإعادة الموصول للتنبيه على تغاير القبيلين وتباين السبيلين وقد يعطف على المتقين والموصول
غير مفصول لما يلزم على الوصل الفصل بأجنبي بين المبتدأ وخبره والمعطوف والمعطوف عليه والتغاير بين المتعاطفين
باعتبار أن المراد بالمعطوف عليه من آمن من العرب الذين ليسوا بأهل كتاب وبالمعطوف من آمن به صلى الله
تعالى عليه وسلم من أهل الكتاب وقد رجح بعض المحققين احتمال أن يكون هؤلاء هم الأولون وتوسط الواو بين الصفات
بأن الإيمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمؤمني أهل الكتاب والإفراد بالذكر
لا يدل على أن الإيمان بكل بطريق الاستقلال حتى أفرد الكتب المنزلة من قبل في قوله تعالى: (قولوا آمنا بالله
وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم) ولم يقتض الإيمان بها على الانفراد وبأن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين
بجميع ما أنزل من قبل لأن اليهود لم يؤمنوا بالإنجيل ودينهم منسوخ به وبأن الصفات السابقة ثابتة لمن آمن
من أهل الكتاب فالتخصيص بمن عداهم تحكم وجعل الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لا يلائم المقام

وأجيب أما أولاً فبأن المتبادر من السياق الإيمان بالاستقلال لا سيما في مقام المدح والتبشير بما جاء أنهم يؤتون
أجرهم مرتين والخطاب في الآية للمسلمين بأن يقولوا دفعة ولم يعتبر فيها الإيمان بالمؤمن به فلا ترد نقضاً وأما ثانياً
فلأن إيمان أهل الكتاب بكل وحي إنما هو بالنظر إلى جميعهم فاليهود اشتمل إيمانهم على القرآن والتوراة
والنصارى اشتمل إيمانهم على الإنجيل أيضاً ويكفي هذا في توجيه المروي عمن شاهدوا نزول الوحي ولا يرغب
عنه إذا أمكن توجيهه وكون المفهوم المتبادر ثبوت الحكم لكل واحد إن سلم لا يرده ولا يرد أن اليهود الذين
آمنوا على عهد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لم يؤمنوا قبل ذلك بالتوراة وإلا لتنصروا لأن فيها نبوة عيسى كما فيها
نبوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذ قد ورد فيها أن الله جاء من طور سيناء وظهر بساعير وعلى بفاران
وساعير بيت المقدس الذي ظهر فيه عيسى، وفاران جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم
لأنا نقول إنهم آمنوا بالتوراة وتأولوا ما دل منها على نبوة المسيح عليه السلام وبعض أنكر نبوته رأساً ورموه
بما رموه - وحاشاه - وهم الكثير ونحو بعض كالعنانية قالوا إنه من أولياء الله تعالى المخلصين العارفين بأحكام
التوراة وليس بنبي وهؤلاء قليلون مخالفون لسائر اليهود في السبت والأعياد ويقتصرون على أكل الطير
والظباء والسمك والجراد وهذا الإيمان وإن لم يكن نافعاً في النجاة من النار إلا أنه يقلل الشر بالنسبة إلى الكفر
بالتوراة وإنكارها بالكلية مع الكفر بعيسى عليه السلام وربما يصححون بالنظر إلى أصل الإيمان بها وإن ذموا
بجهة أخرى ولذا كان يكتفى منهم بالجزية ولم يكونوا طعمة للسيف مطلقاً والقول بأنهم مدحوا بعد إيمانهم
بالقرآن بالإيمان بالتوراة نظراً إلى أسلافهم الذين كانوا على عهد موسى عليه السلام فإنهم مؤمنون بها إيماناً صحيحاً
على وجهها كما أنهم ذموا بما صنع آباؤهم على عهده على ما نطق به كثير من الآيات ليس بشيء إذ لا مدح لأبنائهم

والعقاب وتفصيل أنواع التنعيم والتعذيب ونشأة أهلهما على خلاف النشأة الدنيوية مع إثبات المعاد الجسماني
كيفما كان إلى غير ذلك مما هو أغرب من الإيمان بالكتاب المنزل حتى أنكره كثير من الناس وغفلوا عن تفاصيله
على ما عندنا التوراة والإنجيل فليس في الأول على ما قيل شرح لطول العهد ذكر المعاد الجسماني وإنما ذكر في كتب
حزقيل وشعياء والمذكور في الإنجيل إنما هو المعاد الروحاني فناسب أن يقرن هذا الأمر المهم الغريب الذي
حارت عقول الكثيرين في إثباته وتهافتوا على إنكاره تهافت الفراش على النار بالإيقان وهو هو ظهوراً لكمال
المدح وإبداء لغاية الثناء وتقديم المجرور للإشارة إلى أن إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى خلاف
حقيقتها مما يزعمه اليهود مثلاً حيث قالوا (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً) (ولن تمسنا النار إلا أياماً معدودة)
وزعموا أنهم يتلذذون بالنسيم والأرواح إذ ليس ذلك من الآخرة في شيء. وفي بناء يوقنون على (هم) إشارة إلى أن
اعتقاد مقابليهم في الآخرة جهل محض وتخييل فارغ ليسوا من اليقين في قبيل ولا دبير (أولئك على هدى من ربهم)
الظاهر أنه جملة مرفوعة المحل على الخبرية إن جعل الموصول الأول مفصولاً على أكثر التقادير في الثاني ويدعمه
فصله بحسب الظاهر إذ لا يعطف المعطوف عليه دون المعطوف فالخبرية له وإن جعل موصولاً وأريد بالثاني طائفة
مما تقدمه وجعل هو مفصولاً كان الإخبار عنه وذكر الخاص بعد تمام لا يجوز أن يكون بطريق التشريك
بينهما في الحكم السابق أعني هدى للمتقين بل يجوز أن يكون بطريق إفراده بالحكم عن العام وحينئذ تكون الجملة
المركبة من الموصول الثاني وجملة الخبر معطوفة على جملة (هدى للمتقين) الموصوفين بالذين يؤمنون بالغيب
والجملة الأولى وإن كانت مسوقة لمدح الكتاب والثانية لمدح الموصوفين بالإيمان بجميع الكتب إلا أن مدحهم
ليس إلا باعتبار إيمانهم بذلك الكتاب فهما متناسبتان باعتبار إفادة مدحه ويقصد بجعل المدح مقصوداً بالذات
ترغيب أمثالهم وتعريض على ما قيل بمن ليس على صفتهم والتخصيص المستفاد من المعطوف بالقياس إلى
من لم يتصف بأوصافهم فلا ينافي ما استفيد من المعطوف عليه من ثبوت الهدى للمتقين مطلقاً. نعم ليس هذا
الوجه في الجزالة بمرتبة فصل الموصول الأول فهو أولى وعليه تكون الجملة مشيرة إلى جواب سؤال إما عن
الحكم أي إن المتقين هل يستحقون ما أثبت لهم من الاختصاص بالهدى أو عن السبب كأنه قيل ما سبب اختصاصهم
أو عن مجموع الأمرين أي هل هم أحقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك؟ فأجيب بأن هؤلاء لأجل
اتصافهم بالصفات المذكورة متمكنون على الهدى الكامل الذي منحهم إياه ربهم تعالى شأنه. ومعلوم أن
العلة مختصة بهم فيكونون مستحقين للاختصاص. فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه
وضم نتيجة الهدى تقوية للمبالغة التي تضمنها تنكير هدى أو تحقيقاً للحكم بالبرهان الآتي أيضاً وإنما استغنى عن
تأكيد النسبة أو الجملة الاسمية مؤكدة. وقد يقال إنه بين الجواب مرتباً عليه مسببه أعني الهدى والفلاح لأن
ذلك أوصل إلى معرفة السبب ولا حاجة حينئذ إلى التأكيد. والأمر على التقدير الثالث ظاهر وجعل الجملة مشيرة
إلى الجواب على احتمال وصل الأول وفصل الثاني مما لا يخفى انحطاطه عن ساحة القبول. وإذا وصل الأول
وعطف الثاني تكون هذه الجملة مستأنفة استئنافاً نحوياً والفصل لكمال الاتصال إذ هي كالنتيجة للصفات
السابقة أو بياناً والفصل لكونها كالصلة فكأن سائلاً يقول ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى؟
فأجيب بأن سبب اختصاصهم أنه سبحانه قدر في الأزل سعادتهم وهدايتهم فجعلهم مطبوعة على الهداية والسعيد
سعيد في بطن أمه لا سيما إذا انضم إليه الفلاح الأخروي الذي هو أعظم المطالب، أو يقال إن الجواب بشرح

ما انطوى عليه اسمهم إجمالا من نعوت الكمال وبيان ما تستدعيه من النتيجة أي الذين هذه شؤونهم أحقاء بما هو أعظم من ذلك. وهذا المسلك يسلك تارة بإعادة من استؤنف عنه الحديث كأحسنت إلى زيد زيد حقيق بالإحسان وأخرى بإعادة صفته كأحسنت إلى زيد صديقك القديم أهل لذلك وهذا أبلغ لما فيه من بيان الموجب للحكم وإيراد اسم الإشارة هنا بمنزلة إعادة الموصوف بصفاته المذكورة مع ما فيه من الإشعار بكمال تميزه بها وانتظامه بذلك في سلك الأمور المشاهدة مع الإيماء إلى بعد منزلته وعلو درجته، هذا وجعل أولئك وحده خبرا و(على هدى) حالا بعيد كجعله بدلا من الذين والظرف خبرا. وإنما كتبوا واوا في (أولئك) للفرق بينه وبين إليك الجار والمجرور كما قيل، وقيل إنه لما كان مشارا به لجمع المذكر وكان مبنيا ومباينا لما ثم من صيغ الجموع جبر في الجملة بكتابة حرف يكون في الجمع في بعض الأثناء. ومن المشهور ردوا السائل ولو بظلف محرق. وفي قوله سبحانه (على هدى) استعارة تمثيلية تبعية حيث شبهت حال أولئك وهي تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به بحال من اعتلى الشيء وركبه ثم استعير للحال التي هي المشبه المتروك كلمة الاستعلاء المستعملة في المشبه به وإلى ذلك ذهب السعد وأنكر السيد اجتماع التمثيلية والتبعية لأن كونها تبعية يقتضي كون كل من الطرفين معنى مفردا لأن المعاني الحرفية مفردة وكونها تمثيلية يستدعي انتزاعها من أمور متعددة وهو يستلزم تركبه *

وأبدى قدس سره في الآية ثلاثة أوجه. الأول أنها استعارة تبعية مفردة بأن شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء. الثاني أن يشبه هيئة منتزعة من المتقي والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل من طرفيها لكن لم يصرح من الألفاظ التي بإزاء المشبه به إلا بكلمة (على) فإن مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تابع له ملاحظ في ضمن ألفاظ منوية وإن لم تقدر في نظم الكلام فليس في (على) استعارة أصلا بل هي على حالها قبل الاستعارة كما إذا صرح بتلك الألفاظ كلها. الثالث أن يشبه الهدى بالمركوب على طريق الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة (على) قرينة لها على عكس الوجه الأول. وهذا الخلاف بين الشيخين في هذه المسألة مما سارت به الركبان وعقدت له المجالس وصنفت فيه الرسائل، وأول ما وقع بينهما في مجلس تيمور وكان الحكم نعمان الخوارزمي المعتزلي فحكم والظاهر أنه لأمر ما للسيد السند والعلماء إلى اليوم فريقان في ذلك ولا يزالون مختلفين فيه إلا أن الأكثر مع السعد وأجابوا عن شبهة السيد بأن انتزاع شيء من أمور متعددة يكون على وجوه شتى فقد يكون من مجموع تلك الأمور كالوحدة الاعتبارية وقد يكون من أمر بالقياس إلى آخر كالإضافات وقد يكون بعضه من أمر وبعضه من آخر وعلى الأولين لا يقتضي تركيبه بل تعدد مأخذه فيجوز حينئذ أن يكون المدلول الحرفي لكونه أمرا إضافيا كالاستعلاء حالة منتزعة من أمور متعددة فبجريانها في الحرف تكون تبعية ولكون كل من الطرفين حالة إضافية منتزعة من أمور متعددة تمثيلية، ولعل اختيار القوم في تعريف التمثيلية لفظ الانتزاع دون التركيب يرشد المنصف إلى عدم اشتراط التركيب في طرفيه وإلا لكان الأظهر لفظ التركيب، وقد أشبعنا القول في ذلك وذكرنا ما له وما عليه في كتابنا الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية وفي هذا القدر هنا كفاية. وفي تنكير (هدى) إشارة إلى عظمته فلا يعرف حقيقته ومقداره إلا اللطيف الخبير وإنما ذكر الرب مع أن الهدى لا يكون إلا منه سبحانه تأكيدا لذلك بإسناده إليه جل شأنه بوصفه مناسبة واضحة إذ حيث كان ربهم ناسب أن يهيء لهم أسباب السعادتين ويمن عليهم بمصلحة الدارين وقد تكون

ثم صفة محذوفة أي (على هدى) أي هدى وحذف الصفة لفهم المعنى جائز . وقيل يحتمل أن يكون التنوين للإفراد
أي على هدى واحد إذ لا هدى إلا هدى ما أنزل إليه صلى الله تعالى عليه وسلم لنسخه ما قبله . و (من) لابتداء
الغاية أو التبعيض على حذف مضاف أي من هدى ربهم ، ومعنى كون ذلك منه سبحانه أنه هو الموفق لهم
والمفيض عليهم من عالي لطفه وكرمه وإن توسطت هناك أسباب عادية ووسائط صورية على أن تلك الوسائط
قد ترتفع من البين فيتبلج صبح العيان لذي عينين . وقد قرأ ابن هرمز – من ربهم – بضم الهاء وكذلك سائر
هاآت جمع المذكر والمؤنث على الأصل من غير أن يراعى فيها سبق كسر أو ياء وأدغم النون في الراء بلا غنة
الجمهور وعليه العمل ، وذهب كثير من أهل الأداء إلى الإدغام مع الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وأبي عمرو
وابن عامر وعاصم وأبي جعفر ويعقوب ، وأظهر النون أبو عون عن قالون ، وأبو حاتم عن يعقوب .
وهذه الأوجه جارية أيضاً في النون والتنوين إذا لاقت (١) اللام . ﴿ وأولئك هم المفلحون ٥ ﴾ الفلاح الفوز
والظفر بإدراك البغية وأصله الشق والقطع ويشاركه في معنى الشق مشاركه في الفاء والعين نحو – فلق وفلذ
وفلى – وفي تكرار اسم الإشارة إشارة إلى أن هؤلاء المتصفين بتلك الصفات يستحقون بذلك الاستقلال بالتمكن
في الهدى والاستبداد بالفلاح والاختصاص بكل منهما ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع فيوهم تحقق كل
واحد منهما بالانفراد فيمن عداهم ، وإنما دخل العاطف بين الجملتين لتغايرهما واقتضى المقام الاتصال والاتصاف
لأنهما وإن تناسبا تغايرا مفهوماً ووجوداً فإن الهدى في الدنيا والفلاح في الآخرة وإثبات كل منهما مقصود في
نفسه وبهذا فارقت قوله تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) فالثانية فيه مؤكدة للأولى إذ
لا معنى للتشبيه بالأنعام إلا المبالغة في الغفلة فلا مجال للعطف بينهما ، وهم يحتمل أن يكون فصلا أو بدلا فيكون
(المفلحون) خبراً عن أولئك أو مبتدأ و (المفلحون) خبره والجملة خبر (أولئك) وهذه الجملة لا تخلو عن إفادة الحصر
كما لا يخفى ، وقد ذكر غير واحد أن اللام في المفلحون حرف تعريف دال على أن المراد الثابت على الفلاح فهو
حينئذ إما غلبت عليه الاسمية أو ألحق بالصفة المشبهة فهي لما للعهد الخارجي للدلالة على أن المتقين هم الذين
بلغك أنهم مفلحون في العقبى وضمير الفصل إما للقصر ، أو مجرد التأكيد للنسبة ولا استبعاد في جريان القصر
قلباً أو تعييناً بل إفراداً أيضاً إن لوحظ التقدير إلى ما يعرفه كل أحد من هذا المفهوم فإن أريد القصر كان
الفصل لتأكيد النسبة وتأكيد الاختصاص أيضاً وإن أريد الإفراد كان لمجرد التأكيد للنسبة . وتشبث المعتزلة
والخوارج بهذه الآية لخلود تارك الواجب في العذاب لأن قصر جنس الفلاح على الموصوفين يقتضي انتفاء
الفلاح عن تارك الصلاة والزكاة فيكون مخلدا في العذاب وهذا أوهن من بيت العنكبوت فلا يصلح للاستدلال لأن
الفلاح عدم الصعود أو لأن انتفاء كمال الفلاح بما يقتضيه السياق والسياق لا يقتضي انتفاءه مطلقا ولا حاجة إلى حمل
المتقين على المجتنبين للشرك ليدخل العاصي فيهم لأن الإشارة ليست إليهم فقط فلا يجدي نفعاً لكون الصفة
مأخوذة كما لا يخفى ، وهاهنا سر دقيق وهو أنه سبحانه وتعالى حكى في مفتتح كتابه الكريم مدح العبد البارئ
بسبب إحسانه إليه وترقى فيه ثم مدح البارئ هنا عبده بسبب هدايته له وترقى فيه على أسلوب واحد فسبحانه
من إله ماجد كم أسدى جميلاً ، وأعطى جزيلاً ، وشكر قليلاً ، فله الفضل بلا عد ، وله الحمد بلا حد .
﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ٦ ﴾ كلام مستأنف يتميز به حال الكفرة

(١) قوله إذا لاقت كذا بخطه والأولى لاقتا كما هو ظاهر اه مصححه

الغواة المردة العتاة سيق إثر بيان بديع أحوال أضدادهم المتصفين بنعوت الكمال الفائزين بمطالبهم في الحال والمآل ، ولم يعطف على ما قبله عطف القصة على القصة لأن المقصود من ذلك بيان اتصاف الكتاب بغاية الكمال في الهداية تقريرا لكونه يقينا لا مجال للشك فيه ، ومن هذا بيان اتصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال بحيث لا يجدي فيهم الانذار ، والقول إنهما مسوقان لبيان حال الكتاب وأنه هدى لقوم وليس هدى لآخرين لا يجدي نفعا لأن عدم كونه هدى لهم مفهوم تبعا لا مقصود أصالة على أن الانتفاع به صفة كمال له يؤيد ما سيق من تفخيم شأنه إجلالا ، مكانه بخلاف عدم الانتفاع . وقيل إن ترك العطف لكونه استئنافا آخر كأنه قيل ما بال غيرهم لم يهتدوا به ؟ فأجيب بأنهم لاعراضهم وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب إلى الإيمان وليس بشيء لأنه بعد ما تقرر أن تلك الأوصاف المختصة هي المقتضية لم يبق لهذا السؤال وجه ، وأغرب من هذا تعليل أن الترك لغاية الاتصال زعما أن شرح تمرد الكفار يؤكد كون الكتاب كاملا في الهداية نعم يمكن على بعد أن يوجه السؤال بأن يقال لو كان الكتاب كاملا لكان هدى للكفار أيضا فيجاب بأن عدم هدايته إياهم لتمردهم وتعنتهم لا لقصور في الكتاب

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

والعطف في قوله تعالى (إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم) لاعطاء الجامع إذ الجملة الأولى مسوقة لبيان ثواب الأخيار والثانية لذكر جزاء الأشرار مع ما فيهما من الترصيع والتقابل وقد عد التضاد شبه جامع يقتضي العطف لأن الوهم ينزل المتضادين منزلة المتضايفين فيجتهد في الجمع بينهما في الذهن حتى قالوا إن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد من الأمثال . وصدرت الجملة بإن اعتناء بمضمونها وقد تصدر بها الأجوبة لأن السائل لكونه مترددا يناسبه التأكيد وتعريف الموصول إما للعهد (١) والمراد من شافههم ﷺ بالانذار في عهده وهم مصرون على كفرهم أو للجنس كما في قوله تعالى (كمثل الذي ينعق بما لا يسمع) وكقول الشاعر :

ويسعى إذا أبني ليهدم صالحي وليس الذي يبني كمن شأنه الهدم

فهو حينئذ عام خصصه العقل بغير المصرين والاخبار عما ذكر قرينة عليه أو خصصه عود ضمير خاص عليه من الخبر لا الخبر نفسه وقد ذكر الأصوليون ثلاثة أقوال فيما إذا عاد ضمير خاص على العام فقيل يخصصه وقيل لا وقيل بالوقف ومثلوه بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فإن الضمير في بعولتهن للرجعيات فقط . وما ذكره بعض أجلة المفسرين أن المخصص هو الخبر أورد عليه إن تعين المخبر عنه بمفهوم الخبر ينافي ما تقرر من أن المخبر عنه لا بد أن يكون متعينا عند المخاطب قبل ورود الخبر فلو توقف تعين المخبر عنه على الخبر لزم الدور . والكفر بالضم مقابل الايمان وأصله المأخوذ منه الكفر بالفتح مصدر بمعنى الستر يقال كفر يكفر من باب قتل وما في الصحاح من أنه من باب ضرب فالظاهر أنه غير صحيح (٢) وإن لم ينبه عليه في القاموس وشاع استعماله في ستر النعمة خاصة وفي مقابل الإيمان لأن فيه ستر الحق ونعم الفيض المطلق وقد صعب على المتكلمين تعريف الكفر الشرعي للغير التبعي واختلفوا في تعريفه على حسب اختلافهم في تعريف الإيمان الأول الذي عول عليه الشافعية

(١) وهو الأول دراية ورواية اهـ منه (٢) مثل ذلك لابن الطيب في حاشية القاموس ويفيد أن الذي قال الجوهري : إنه من باب ضرب هو الكفر بمعنى الستر وهو صحيح باتفاق وهو غير الكفر الذي هو ضد الإيمان فإنه من باب نصر أفاده شارح القاموس . اهـ مصححه

رحمهم الله تعالى أنه إنكار ما علم مجيء الرسول ﷺ به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام فلا يكفر جاحد المجمع
عليه على الإطلاق بل من جحد مجمعاً عليه فيه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس كالصلاة
وتحريم الخمر ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس
بكافر ومن جحد مجمعاً عليه ظاهراً لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف وأما ساداتنا الحنفية رضي الله تعالى عنهم فلم
يشترطوا في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وهذا أمر عظيم
وكأنه لذلك قال ابن الهمام يجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً لأن مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف
ولا يرد على أخذ الإنكار في التعريف أن أهل الشرع حكموا على بعض الأفعال والأقوال بأنها كفر وليست
إنكاراً من فاعلها ظاهراً لأنهم صرحوا بأنها ليست كفراً وإنما هي دالة عليه فأقيم الدال مقام مدلوله حماية لحريم
الدين وصيانة لشريعة سيد المرسلين ﷺ وليست بعض المنهيات التي تقتضيها الشهوة والغضب كذلك فلا (١)
يبطل الطرد بغير الكفر من الفسق فلبس شعار الكفار مثلاً ليس في الحقيقة كفراً كما قاله مولانا الإمام الرازي
وغيره إلا أنهم كفروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب لأن الظاهر أن من صدق الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم لا يأتي به صحبت أتى به دل على عدم التصديق فيما هنا إذا لم تقم قرينة على ما ينافي تلك الدلالة ولهذا
قال بعض المحققين إن لبس شعار الكفرة سخرية بهم وهزلاً ليس بكفر . وقال مولانا الشهاب وليس ببعيد
إذا قامت القرينة وأنا أقول إذا قامت القرينة على غرض آخر غير السخرية والهزل لا كفر به أيضاً كما يفعله
بعض من ادعى العلم اليوم وليس منه في قبيل ولا دبير ولا في العير ولا النفير ثم الإنكار هنا بمعنى الجحود ولا يرد
أن من تشكك أو كان خالياً عن التصديق والتكذيب ليس بمصدق ولا جاحد وأنه قول بالمنزلة بين المنزلتين
وهو باطل عند أهل السنة لأنه يجوز أن يكون كفر الشاك والخالي لأن تركهما الإقرار مع سعة والأعمال
بالكلية دليل كما قاله السالكوتي على التكذيب كما أن التلفظ بكلمة الشهادة دليل على التصديق وقيل هو من قولهم
أنكرت الشيء جهلته فلا ورود أيضاً . وفيه أن الإنكار بمعنى الجهل يقابل المعرفة فيلزم أن يكون العارف
الغير المصدق كأحبار اليهود واسطة فالمحذور باق بحاله . وعرف في المواقف الكفر بأنه عدم تصديق الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة ولعله أيضاً يقول بإقامة بعض الأفعال والأقوال
مقام عدم التصديق واعترض على أخذ الضرورة بأن ما ثبت بالإجماع قد يخرج من الضروريات وكذا
براءة عائشة رضي الله تعالى عنها ثبتت بالقرآن والأدلة اللفظية غير موجبة للعلم فتخرج عن الضروريات أيضاً
وأجيب أن خروج ما ثبت بالإجماع عن الضروريات ممنوع والدلالة اللفظية تفيد العلم بانضمام القرائن وهي
موجودة في براءة عائشة رضي الله تعالى عنها ولقد عد أصحابنا رضي الله تعالى عنهم في باب الإكفار أشياء
كثيرة لا أراها توجب إكفاراً والإخراج عن الملة أمر لا يشبهه شيء فينبغي الاحتياط في هذا الباب مهما أمكن
وقول ابن الهمام أرفق بالناس وفي أبكار الأفكار في هذا البحث ما يقضي منه العجب ولا أرغب في تطويل بلا طول
وفضول بلا فضل . واستدل المعتزلة بهذه الآية ونحوها على حدوث كلامه سبحانه وتعالى لاستدعاء صدق
الإخبار بمثل هذا الماضي سابقة المخبر عنه أعني النسبة بالزمان وكل مسبوق بالزمان حادث وأجيب بأن سبق
المخبر عنه يقتضي تعلق كلامه الأزلي بالمخبر عنه فاللازم سبق المخبر عنه على التعلق وحدوثه وهو لا يستلزم
حدوث الكلام كما في علمه تعالى بوقوع الأشياء فإن له تعلقاً حادثاً مع عدم حدوثه أو يقال إن ذاته تعالى وصفاته

---

(١) ولا يحتاج الى أن يقال يجوز جعل الشارع بعض المنهيات علامة التكذيب فيحكم بكفر مرتكبه اه منه

لما لم تكن زمانية يستوى اليها جميع الأزمنة استواء جميع الأمكنة فالأنواع كل منها حاضر عنده في مرتبته
واختلاف التعبيرات بالنظر إلى المخاطب الزماني رعاية للحكمة في باب التفهيم وقيل غير ذلك مما يطول ذكره
وقد ذكرنا في الفائدة الرابعة ما يفيدك ذكره هنا فتذكر (وسواء) اسم مصدر بمعنى الاستواء وهو لا يثنى ولا
يجمع وقد استغنوا عن تثنيته بتثنية (سي) إلا شذوذاً وكأنه في الأصل مصدر كما قاله الرضي ورفع على أنه خبر إن
وما بعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه أو خبر مبتدأ محذوف
تقديره الأمران سواء ثم بين الأمرين بقوله سبحانه (أأنذرتهم أم لم تنذرهم) أو خبر لما بعده أي إنذارك وعدمه
سيان وهو المشهور على ألسنة الطلبة في مثله . وأورد عليه أمور . الأول أن الفعل لا يسند إليه . الثاني أنه
مبطل لصدارة الاستفهام . الثالث أن الهمزة و(أم) موضوعان لأحد الأمرين وكل ما يدل على الاستواء لا يسند
إلا إلى متعدد فلذا يقال استوى وجوده وعدمه ولا يقال أو عدمه . الرابع أنه على تقدير كونه خبراً يلزم
أن لا يصح تقديمه لالتباس المبتدأ بالفاعل . ويجاب أما عن الأول فبأنه من جنس الكلام المهجور فيه جانب
اللفظ إلى جانب المعنى والعرب تميل في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلا بينا ومن ذلك لا تأكل السمك وتشرب
اللبن أي لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن ولو أجرى على ظاهره لزم عطف الاسم المنصوب على الفعل بل
المفرد على جملة لا محل لها . وادعى البيضاوي بيض الله تعالى غرة أحواله أنه استعمل فيه اللفظ في جزء
معناه وهو الحدث تجوزاً فلذا صح الإخبار عنه كما يجوز الإخبار عما يراد به مجرد لفظه كضرب ماض مفتوح
الباء على ما فيها لا تأتى فيما إذا كان الفعلان أو أحدهما بعد همزة التسوية جملة اسمية كما في قوله تعالى: (سواء
عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون) ويدخل في الميل مع المعنى مع أنه لا يلزم عليه الخروج عن الحقيقة وقد
نقل ابن جني عن أبي علي(١) أنه قال الجملة المركبة من المبتدأ والخبر تقع موقع الفعل المنصوب بأن إذا انتصب
وانصرف القول به والرأي فيه إلى مذهب المصدر كقوله تعالى: (هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم
فأنتم فيه سواء) وكقوله سبحانه وتعالى: (أعنده علم الغيب فهو يرى) ألا ترى أن الفاء جواب الاستفهام
وهي تصرف الفعل بعدها إلى الانتصاب بأن مضمرة والفعل المنصوب مصدر لا محالة حتى كأنه قال أعنده
علم الغيب فرؤيته وهل بينكم شركة فاستواء . وأما عن الثاني والثالث فبأن الهمزة و(أم) انسلخا عن معنى الاستفهام
عن أحد الأمرين ولما كانا مستويين في علم المستفهم جعلا مستويين في تعلق الحكم بكليهما ولهذا قيل تجوز
بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها في نسبة ما من غير ملاحظة تقدم أو تأخر ثم إن مثل
هذا المعنى وإن كان مراداً إلا أنه لا يلاحظ في عنوان الموضوع بعد السبك كما لا يلاحظ معنى العاطف فلا
يقدر في الترجمة هنا إلا الإنذار وعدمه سواء من غير نظر إلى التساوي حتى يقال إذا كان تقدير المبتدأ المستويان
يلغو حمل سواء عليه فيندفع ما يدفع به وقد قال الإمام الأقسرائي إن أأنذرتهم الخ انتقل عن أن يكون المقصود
أحدهما إلى أن يكون المراد كليهما وهذا معنى الاستواء الموجود فيه وأما الحكم بالاستواء في عدم النفع فلم يحصل
إلا من قوله (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) وذكر أنه ظفر بمثله عن أبي علي الفارسي وكلام المولى الفناري
يحوم حول هذا المعنى وذهب بعض المحققين إلى أنهما في الأصل للاستفهام عن أحد الأمرين وهما مستويان
في علم المستفهم وقد ذهب ذلك الاستواء هنا إذ سلخ عنهما الاستفهام وبقي الاستواء في العلم وهو معنى قول
من قال الهمزة و(أم) مجردتان لمعنى الاستواء فيكون الحاصل هنا عدم فيه المتساويان في علمك مستويان في عدم

(١) اي في إعراب الحماسة اه منه

تكون بدلا إما بدل اشتمال لاشتمال عدم نفع ما على عدم الإيمان أو بدل كل لأنه نفسه بحسب المآل أو خبراً
بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف أي هم لا يؤمنون أو خبر إن والجملة قبلها اعتراض ، وفي التسهيل الاعتراضية
هي المفيدة تقوية وهي هنا كالعلة للحكم لدلالتها على قسوة قلوبهم وعدم تأثرها بالإنذار وهو مقتض لعدم
الإيمان ، وحيث أن الموضوع دال على عدم الإيمان في الماضي والمحمول على استمراره في المستقبل اندفع توهم عدم
الفائدة في الإخبار وجعل الجملة دعائية بعيد وأبعد منه ما روى أن الوقف على أم لم تنذرهم والابتداء بهم لا يؤمنون
على أنه مبتدأ وخبر بل ينبغي أن لا يلتفت إليه ، وقرأ الجحدري (سواء) بتخفيف الهمزة على لغة الحجاز فيجوز أنه
أخلص الواو ويجوز أنه جعل الهمزة بين بين أي بين الهمزة والواو (١) وعن الخليل أنه قرأ سوء عليهم بضم
السين مع واو بعدها فهو عدول عن معنى المساواة إلى السب والقبح وعليه لا تعلق إعرابياً له بما بعده كما في البحر
وقرأ الكوفيون وابن ذكوان وهي لغة بني تميم (أأنذرتهم) بتحقيق الهمزتين وهو الأصل ، وأهل الحجاز لا يرون
الجمع بينهما طلباً للتخفيف فقرأ الحرميان وأبو عمرو وهشام بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية إلا أن أبا عمرو
وقالون وإسماعيل بن جعفر عن نافع وهشام يدخلون بينهما ألفاً وابن كثير لا يدخل ، وروى تحقيقهما عن هشام
مع إدخال ألف بينهما وهي قراءة ابن عباس وابن أبي إسحاق ، وروى عن ورش كابن كثير وكقالون إبدال
الهمزة الثانية ألفاً فيلتقي ساكنان على غير حدهما عند البصريين ، وزعم الزمخشري أن ذلك لحن وخروج عن
كلام العرب من وجهين (أحدهما) الجمع بين ساكنين على غير حده (والثاني) أن طريق تخفيف الهمزة المتحركة
المفتوح ما قبلها هو بالتسهيل بين بين لا بالقلب ألفاً لأنه طريق الهمزة الساكنة وما قاله مذهب البصريين ،
والكوفيون أجازوا الجمع على غير الحد الذي أجازه البصريون ، وهذه القراءة من قبيل الأداء ، ورواية المصريين
عن ورش وأهل بغداد يروون التسهيل بين بين كما هو القياس فلا يكون لحناً فيما هو من السبع المتواتر
إلا أن الزمخشري أساء الأدب في التعبير ، وقد احتج بهذه الآية وأمثالها من قال بوقوع التكليف بالممتنع لذاته بناء
على أن يراد بالموصول ناس بأعيانهم ، وحاصل الاستدلال أنه سبحانه وتعالى أخبر بأنهم لا يؤمنون وأمرهم
بالإيمان وهو ممتنع إذ لو كان ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه لازم إذ لو آمنوا انقلب خبره كذباً
وشمل إيمانهم بالإيمان أنهم لا يؤمنون لكونه مما جاء به صلى الله تعالى عليه وسلم وإيمانهم بأنهم لا يؤمنون فرع
اتصافهم بعدم الإيمان فيلزم اتصافهم بالإيمان وعدم الإيمان فيجتمع الضدان ، وكلا الأمرين من انقلاب خبره
تعالى كذباً واجتماع الضدين محال وما يستلزم المحال محال ، وأجيب بأن إيمانهم ليس من المتنازع فيه لأنه أمر ممكن
في نفسه وبإخباره سبحانه وتعالى بعدم الإيمان لا يخرج عن الإمكان غايته أنه يصير ممتنعاً بالغير واستلزام
وقوعه الكذب أو اجتماع الضدين بالنظر إلى ذلك لأن إخباره تعالى بوقوع الشيء أو عدم وقوعه لا ينفي
القدرة عليه ولا يخرجه عن الإمكان الذاتي لامتناع الانقلاب وإنما ينفي عدم وقوعه أو وقوعه فيصير ممتنعاً
بالغير واللازم للممكن أن لا يلزم من فرض وقوعه نظراً إلى ذاته محال ، وأما بالنظر إلى امتناعه بالغير فقد
يستلزم المحال كاستلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب ، وقيل في بيان استحالة إيمانهم بأنهم
لا يؤمنون أنه تكليف بالنقيضين لأن التصديق في الإخبار بأنهم لا يصدقونه في شيء يستلزم عدم تصديقهم
في ذلك والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه ، وقوبل بالمنع لا سيما اللوازم العدمية ، وقيل لأن تصديقهم في أن
لا يصدقوه يستلزم أن لا يصدقوه وما يستلزم وجوده عدمه محال ، ورد بأنه يجوز أن يكون ذلك الاستلزام

(١) ولأنها على هذا واو لا ياء وفي المشهور همزتها منقلبة عن ياء فهو من باب طويت اه منه

لامتناعه بالغير كما نحن فيه ، وقيل لأن إذعان الشخص بخلاف مايجد في نفسه محال، واعترض بأنه يجوز أن لايخلق الله تعالى العلم بتصديقه فيصدقه بأن لايصدقه نعم إنه خلاف العادة لكنه ليس من الممتنع بالذات كذا قيل ، ولايخلو المقام بعد عن شيء وأي شيء ، والبحث طويل واستيفاؤه هنا كالتكليف بما لايطاق وسيأتيك إن شاء الله تعالى على أتم وجه ، ثم فائدة الانذار بعد العلم بأنه لايثمر استخراج ما سبق به العلم التابع للمعلوم من الطوع والاباء في المكلفين (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فان الله تعالى لو أدخل ابتداء كلا داره التي سبق العلم بأنها داره لكان شأن المعذب منهم ماوصف الله تعالى بقوله : (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فأرسل رسلا مبشرين ومنذرين ليستخرج مافي استعدادهم من الطوع والاباء ـ ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة ـ فان الذكرى تنفع المؤمنين ، وتقوم به الحجة على الآخرين إذ بعد الذكرى وتبليغ الرسالة تتحرك الدواعي للطوع والاباء بحسب الاستعداد الأزلي فيترتب عليه الفعل أو الترك بالمشيئة المسابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت الأزلي فيترتب عليه النفع والضرر من الثواب والعقاب وإنما قامت الحجة على الكافر لأن ما امتنع من الاتيان به بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة من الايمان لو كان ممتنعا لذاته مطلقا لما وقع من أحد لكنه قد وقع فعلم أن عدم وقوعه منه كان عن إباء ناشيء من استعداده الأزلي باختيار منه وإن كان إباؤه بخلق الله تعالى به فان فعل الله تعالى تابع لمشيئته التابعة لعلمه التابع للمعلوم والمعلوم من حيث ثبوته الأزلي غير مجعول فتعلق العلم به على ماهو عليه في ثبوته الغير المجعول بما يقتضيه استعداده الأزلي ثم الارادة تعلقت بتخصيص ماسبق العلم به من مقتضى استعداده الأزلي فأبرزته القدرة على طبق الارادة كما قال تعالى : (أعطى كل شيء خلقه) فلهذا قال : (قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) لكنه لم يشأ إذ لم يسبق به العلم لكونه كاشفا للمعلوم وما في استعداده الأزلي كالمعلوم المستعد للهداية في نفسه كشفه عما هو عليه من قبوله لها ، والمستعد للغواية تعلق به على ماهو عليه من عدم قبوله لها فلم يشأ إلا ماسبق به العلم من مقتضيات الاستعداد فلم تبرز القدرة إلا ماشاء الله تعالى فصح أن لله الحجة البالغة سبحانه إذا تورم لأن الله تعالى (قد أعطى كل شيء خلقه) ومايقتضيه استعداده وما نقص منه شيئا ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم : «فمن وجد خيراً فليحمد الله» فان الله متفضل بالايجاد لا واجب عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه لأنه ما أبرزته قدرته بجوده ورحمته عما اقتضته الحكمة من الأمر الذي لاخير فيه إلا لكونه مقتضى استعداده فالحمد لله على كل حال ونعوذ به من أحوال أهل الزيغ والضلال وإنما قال سبحانه (سواء عليهم) ولم يقل عليك لأن الانذار وعدمه ليسا سواء لديه صلى الله تعالى عليه وسلم لفضيلة الانذار الواجب عليه ـ على تركه وإذا أريد بالموصول ناس معينون على أنه تعريف عهدي كما مر كان فيه معجزة لاخباره بالغيب وهو موت أولئك على الكفر كما كان ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ إشارة إلى برهان لمي للحكم السابق كما أن سواء عليهم الخ على تقدير كونه اعتراضا برهان إني فالختم والتغشية مسببان عن نفس الكفر، واقتراف المعاصي سببان للاستمرار على عدم الايمان أو لاستواء الانذار وعدمه فالقطع لأنه سؤال عن سبب الحكم، والختم الوسم بطابع ونحوه والأثر الحاصل به ويتجوز بذلك تارة في الاستيثاق من الشيء والمنع منه اعتباراً بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والأبواب ، وتارة في تحصيل أثر عن أثر اعتباراً بالنقش الحاصل به وتارة يعتبر معه بلوغ الآخر ، ومنه ختمت القرآن والختام ما عليه السبعة بكسر التين

المجمعة من غشاه إذا غطاه، قال أبو علي: ولم أسمع منه فعلا إلا بالياء، فالواو مبدلة من الياء عنده أو يقال نحو ذلك من
وفعالة عند الزجاج لما اشتمل على شيء كالعمامة، ومنه أسماء الصناعات كالخياطة لاشتمالها على ما فيها، وكذلك ما استولى
على شيء كالخلافة، وعند الراغب هي لما يفعل به الفعل كالقصد في الأصل ثم استعملت في غيره على التشبيه، وبعضهم
فرق بين ما فيه هاء التأنيث وبين ما ليس فيه، فالأول اسم لما يفعل به الشيء كالآلة نحو حزام وإمام، والثاني لما
يشتمل على الشيء ويحيط به (١) وحمل الظاهريون الختم والغشاوة على حقيقتهما وفوضوا الكيفية إلى علم من لا كيفية
له سبحانه، وروي عن مجاهد أنه قال: إذا أذنب العبد ضم من القلب هكذا، وضم الخنصر، ثم إذا أذنب ضم هكذا، وضم
البنصر، وهكذا إلى الإبهام، ثم قال: وهذا هو الختم والطبع والرين، وهو عندي غير معقول، والذي ذهب إليه المحققون
أن الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأواني لإحداث هيئة في القلب والسمع مانعة من نفوذ الحق إليهما كما يمنع
نقش الخاتم تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها، فيكون استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي وهو
الاشتمال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله، ثم اشتق من الختم ختم ففيه استعارة تصريحية تبعية، وأما الغشاوة
فقد استعيرت من معناها الأصلي لحالة في أبصارهم مقتضية لعدم اجتلائها الآيات والجامع ما ذكر، ففيها استعارة
تصريحية أصلية أو تبعية إذا أولت الغشاوة بمشتق أو جعلت اسم آلة على ما قيل، ويجوز أن يكون في الكلام
استعارة تمثيلية بأن يقال: شبهت حال قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع
بها بحال أشياء معدة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم والتغطية، ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على
المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا، والجامع عدم الانتفاع بما أعد له بسبب عروض مانع يحكي
فيه كالمانع الأصلي وهو أمر عقلي منتزع من تلك العدة (٢) ثم إن إسناد الختم إليه عز وجل باعتبار الخلق
والذم والتشنيع الذي تشير إليه الآية باعتبار كون ذلك مسببا عما كسبه الكفار من المعاصي كما يدل عليه
قوله تعالى: (بل طبع الله عليها بكفرهم) وإلا أشكل التشنيع والذم على ما ليس فعلهم، كذا قاله مفسرو أهل السنة
عن آخرهم فيما أعلم. والمعتزلة لما رأوا أن الآية يلزم منها أن يكون سبحانه مانعا عن قبول الحق وسماعه بالختم
وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى على قاعدتهم التزموا للآية تأويلات ذكر الزمخشري جملة منها حتى قال:
الشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذي أقدره أو مكنه أسند الختم
إليه كما يسند إلى السبب نحو بنى الأمير المدينة، وناقة حلوب، وأنا أقول: إن ماهيات الممكنات معلومة له سبحانه
أزلا فهي متميزة في أنفسها تميزا ذاتيا غير مجعول لتوقف العلم بها على ذلك التميز، ولها استعدادات ذاتية
غير مجعولة أيضا مختلفة الاقتضاءات، والعلم الأزلي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف
استعداداتها التي هي من مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو، واختلاف مقتضيات تلك الاستعدادات، فإذا تعلق العلم

---

(١) وهذا في غير المصادر، وأما فيها فهي أي فعالة بالكسر في المصادر تجيء لما فيه معنى الاستيلاء كالكتابة والخلافة، وبالفتح في غيره فافهم. اه منه

(٢) وليس للإسناد إلى الخاتم والنقش في هاتين مدخل في هذا التمثيل كما لا مدخل له في قولك أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، ومدار هذا التمثيل يبقى في الفعل وحده أو في لفظ مركب ملحوظ بعضه ومنطلق في الإرادة كما نص الشريف المرتضى الثاني وغيره الأول، وعليه فلا مرح بالختم والتغشية لأنهما الأصل والعمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الأجزاء بألفاظ متخيلة إذ لا بد في التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الأجزاء ولا سبيل إلى ذلك إلا بتخيل ألفاظ بإزائها تدبر وافهم. اه منه

الأزلى بها على ما هى عليه بما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الخير والشر تعلقت الإرادة الإلهية بهذا الذى اختاره العبد بمقتضى استعداده فيصير مراده بعد تعلق الإرادة الإلهية مراداً له تعالى فاختياره الأزلى بمقتضى استعداده متبوع للعلم المتبوع للإرادة مراعاة للحكمة وإلى اختياره فيما لا يزال تابع للإرادة الأزلية المتعلقة باختياره لما اختاره ، فالعباد مساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالإكراه والجبر وليسوا مجبورين فى اختيارهم الأزلى لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم السابق على تعلق الإرادة والجبر تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الذى هو هنا اختيارهم الأزلى فيمتنع أن يكون تابعاً لما هو متأخر عنه بمراتب، فما من شىء يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفيضه على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها وما حرمها سبحانه شيئاً من ذلك كما يشير إليه قوله تعالى : (أعطى كل شىء خلقه) أى الثابت له فى الأزل مما يقتضيه استعداده الغير المجعول وإن كانت الصورة الوجودية الحادثة مجعولة . وقوله تعالى : (فألهمها فجورها وتقواها) أى الثابتين لها فى نفس الأمر والشكل من حيث أنه خلقه حسن لكونه بارزاً بمقتضى الحكمة من صانع مطلق لا حجر عليه ولهذا قال عز شأنه (أحسن كل شىء خلقه) و (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) أى من حيث أنه مضاف إليه ومفاض منه وإن تفاوت من جهة أخرى وافترق عند إضافة بعضه إلى بعض، وعلى هذا يكون الختم منه سبحانه وتعالى دليلاً على سوء استعدادهم الثابت فى علمه الأزلى الغير المجعول لأن هذا الختم الذى هو من مقتضيات الاستعداد لم يكن من الله تعالى إلا إيجاده وإظهاره بقيته طبق ما علمه فيهم أزلاً حيث لا جعل (وما ظلمهم الله) تعالى فى إظهاره إذ من صفته سبحانه إفاضة الوجود على القوابل بحسب القابليات على ما تقتضيه الحكمة (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) حيث كانت مستعدة بذاتها لذلك فحينئذ يظهر أن إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الإيجاد حقيقة وحسن الذم لهم به من حيث دلالته على سوء الاستعداد وقبح ما انطوت عليه ذواتهم فى ذلك تنادى (والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذى خبث لا يخرج إلا نكداً) وأما ما ذكره المفسرون من أن إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الخلق فسيأتى الكلام ثانيه . وأما أن الذم باعتبار كون ذلك مسبباً عما كسبه الكفار الخ فنقول فيه : إن أرادوا بالكسب ما اشتهر عند الأشاعرة من مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثير لها فيه أصلاً وإنما المؤثر هو الله تعالى فهو مع مخالفته لمعنى الكسب وكونه (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً) لا يشفى عليلاً ولا يروى غليلاً إذ للخصم أن يقول أى معنى لذم العبد بشىء لا مدخل لقدرته فيه إلا كمدخل اليد الشلاء فيما فعلته الأيدى السليمة وحينئذ يتأتى ما قاله الصاحب بن عباد فى هذا الباب : كيف يأمر الله تعالى العبد بالإيمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول (أنى يصرفون) ويخلق فيهم الإفك ثم يقول (أنى يؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول (لم تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين) ، وإن أجابوا بأن لله أن يفعل ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) قلنا لهم هذه كلمة حق أريد بها باطل ونوع صدق ولكن ليس لكم منها حاصل لأن كونه تعالى لا يسأل عما يفعل ليس إلا لأنه حكيم لا يفعل ما عنه يسأل وإذا قلتم لا أثر للقدرة الحادثة فى مقدورها كما لا أثر للعلم فى معلومه فوجه مطالبة

العبد بأفعاله كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه آلهاما وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرائع المقدسة ورد ما ورد عن النبيين عليهم الصلاة والسلام. وإن أرادوا بالكسب جعل العبد مستقلا لا ما يريده هو وإن لم يرده الله تعالى فهذا مذهب المعتزلة وفيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال وسلوك مهامه الوبال

سجايا لو قسمن على الغواني ... لما أمهرن إلا بالطلاق

وإن أرادوا به تحصيل العبد بقدرته الحادثة حسب استعداده الأزلي المؤثرة لا استقلالا بل بإذن الله تعالى ما تعلقت به من الأفعال الاختيارية بمشيئته التابعة لمشيئة الله تعالى على ما أشرنا إليه فنعمت الإرادة وهذا السلوك في هذه الجادة وسيأتي إن شاء الله تعالى بسطها وإقامة الأدلة على صحتها وإماطة الأذى عن طريقها إلا أن أشاعرتنا اليوم لا يشعرون وأنهم ليحسبون أنهم يحسنون صنعا ولبئس ما كانوا يصنعون

ما في الديار أخو وجد نطارحه ... حديث نجد ولا خل نجاريه

وأما ما ذكره المعتزلة لا سيما علامتهم الزمخشري فليس أول عشواء خبطوا فيها في مهواة من الأهواء أسقطوها ولكم زلوا عن منصة الإيمان بالنص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة واستيفاء لما كتب عليهم من المحنة وهذا استعذبوا من ألسنة المناطقة العذاب ووردوا من حميم البدعة موارد العذاب والشبه التي تدندن هنا حول الحمى أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما نعاها على عباده ولا عاقبهم بها ولما قامت حجة الله تعالى عليهم وهي أوهى من بيت العنكبوت وإنه لأوهن البيوت وقد علمت جوابها مما قدمناه لك ولنكن على ذكر منه على أنا نرجع فنقول إن أسندوا ما الملازمة وكذلك يصعدون إلى قاعدة التحسين والتقبيح وقالوا معاقبة الإنسان مثلا بفعل غيره قبيحة في الشاهد لا سيما إذا كانت من الفاعل فيلزم اطراد ذلك غائبا قلنا ويقبح في الشاهد أيضا أن يمكن الإنسان عبده من القبائح والفواحش بمرأى ومسمع ثم يعاقبه على ذلك مع القدرة على ردعه وردعه من الأول عنها وأنتم تقولون إن القدرة التي بها يخلق العبد الفواحش لنفسه مخلوقة لله تعالى على علم منه عز وجل أن العبد يخلق بها لنفسه ذلك فهو بمثابة إعطاء سيف باتر لفاجر يعلم أنه يقطع به السبيل ويسبي به الحريم وذلك في الشاهد قبيح جزما فإذا قالوا إن ثم حكمة استأثر الله تعالى بعلمها فرقت بين الغائب والشاهد فحسن من الغائب ذلك التمكين ولم يحسن في الشاهد قلنا على سبيل التنزل والموافقة لبعض الناس ما المانع أن تكون تلك الأفعال مخلوقة لله تعالى ويعاقب العبد عليها لمصلحة وحكمة استأثر بها كما زعمتم الآن حذو القذة بالقذة على أن في كون الخالق في الحقيقة هو الشيطان ما لا يقدم عليه حتى الشيطان ألا تسمعه كيف قال (فبعزتك لأغوينهم أجمعين) فلا حول ولا قوة إلا بالله. وليكن هذا المقدار كافيا في هذا المقام لشحرور القلم بعد إن شاء الله تعالى على كل بانة تغريد بأحسن مقام (والقلوب) جمع قلب. وهو في الأصل مصدر سمي به الجسم الصنوبري المودع في التجويف الأيسر من الصدر وهو مشرق اللطيفة الإنسانية ويطلق على نفس اللطيفة النورانية الربانية العالمة التي هي مهبط الأنوار الإلهية الصمدانية وبها يكون الإنسان إنسانا وبها يستعد لاكتساب الأوامر واجتناب الزواجر وهي خلاصة تولدت من الروح الروحاني ويعبر عنها الحكيم بالنفس الناطقة وإنها هدف سهام القهر واللطف ومظهر الجمال والجلال ومنشأ البسط والقبض ومبدأ المحو والصحو ومنبع الأخلاق المرضية والأحوال الردية وقلما تستقر على حال وتستمر على منوال حسبما قيل فهي متقلبة في أمره ومنقلبة

بقضاء الله وقدره . وفي الحديث « إن القلب كريشة بأرض فلاة تقلبها الرياح » وقد قال الشاعر :

قد سمي القلب قلبا (١) من تقلبه ... فاحذر على القلب من قلب وتحويل

وتسمية الجسم المعروف قلبا إذا أمعنت النظر ليس إلا لتقلب ما أنيطت اللطيفة المشرقة عليه لأنه العضو الرئيس الذي هو منشأ الحرارة الغريزية الممدة للحس كله وينبئ بصلاحه وفساده عن صلاح ما أنيطت اللطيفة وفسادها لما بينهما من التعلق الذي لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى وكأنه لهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم « ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب » وكثير من الناس ذهب إلى أن تلك المضغة هي محل العقل وقيل إنه في الدماغ وقيل إنه مشترك بينهما وبنى ذلك على إثبات الحواس الباطنة والكلام فيها مشهور . ومن راجع وجدانه أدرك أن بين الدماغ والقلب رابطة معنوية ومراجعة سرية لا ينكرها من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . لكن معرفة حقيقة ذلك متعززة كما هي متعسرة والإشارة إلى كنه ما هنالك على أرباب الحقائق وأصحاب الدقائق متعسرة ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، والعجز عن درك الإدراك إدراك . والسمع مصدر سمع سمعا وسماعا ويطلق على قوة مودعة في العصب المفروش في الباطن في الأذن تدرك بها الأصوات ويعبر به تارة عن نفس الأذن وأخرى عن الفعل نحو (إنهم عن السمع لمعزولون) ، والأبصار جمع بصر وهو في الأصل بمعنى إدراك العين وإحساسها ثم تجوز به عن القوة المودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين الواصلتين من الدماغ إلى الحدقتين التي من شأنها إدراك الألوان والأشكال بتفصيل معروف في محله وعن العين التي هي محله . وشاع هذا حتى صار حقيقة في العرف لتبادره وهو المناسب للغشاوة لتعلقها بالأعيان ويناسب الختم ما يناسب الغشاوة وإنما قدم سبحانه الختم على القلوب هنا لأن الآية تقرير لعدم الإيمان فناسب تقديم القلوب لأنها محل الإيمان والسمع والأبصار طرق وآلات له . وهذا بخلاف قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه) فإنه مسوق لعدم المبالاة بالمواعظ ولذا جاءت الفاصلة (أفلا تذكرون) فكان المناسب هناك تقديم السمع وأعاد جل شأنه الجار لتكون أدل على شدة الختم في الموضعين فإن ما يوضع في خزانة إذا ختمت خزائنه وختمت داره كان أقوى في المنع عنه وأظهر في الاستقلال لأن إعادة الجار تقتضي ملاحظة معنى الفعل المعدى به حتى كأنه ذكر مرتين ، ولذا قالوا في مررت بزيد وعمرو : مرور واحد ، وفي مررت بزيد وبعمرو : مروران ، والعطف وإن كان في قوة الإعادة لكنه ليس ظاهراً فيها في الإفادة لما فيه من الاحتمال . ووحد السمع مع أنه متعدد في الواقع ومقتضى الانتظام بالسباق واللحاق أن يجرى على نظمهما للاختصار والتفنن مع الإشارة إلى نكتة هي أن مدركاته نوع واحد ومدركاتهما مختلفة وكثيراً ما يعتبر أمثال ذلك ، وقيل : إن وحدة اللفظ تدل على وحدة مسماه – وهو الحاسة – ووحدتها تدل على قلة مدركاتها في بادىء النظر فهناك دلالة التزام ويكفي مثل هذا في اللزوم عرفا (٢) ومنه يتنبه لوجه جمع القلوب كثرة والأبصار قلة وإن كان ذلك هو المعروف في استعمال الفصحاء في جمعهما على أن الأسماع قلما قرع السمع . ومنه قراءة ابن أبي عبلة في الشواذ - وعلى أسماعهم) واستشهد له بقوله :

---

(١) وقيل سمي قلبا لأنه لب كما سمي العقل به اه منه

(٢) وقيل في توجيه الإفراد أن المراد سمع كل واحد وهذا وإن صح في الإفراد إلا أن حمل الجمع على كل فرد فرد جائز لا واجب كما قيل في قوله تعالى : (نخرجكم طفلا) على وجه اه منه

قالت ولم تقصد لقيل الخنا مهلا فقد أبلغت أسماعي

والقول بأنه وحد للأمن من اللبس كما في قوله :

كلوا في بعض بطنكم تعفوا فإن زمانكم زمن خميص

ولأنه في الأصل مصدر والمصادر لا تجمع فروعي ذلك ليس بشيء لأن ما ذكر مصحح لا مرجح وأدق من هذا عندي تقدير مضاف مثل وحواس سمعهم . وقد اتفق القراء على الوقف على سمعهم وظاهره دليل على أنه لا تعلق له بما بعده فهو معطوف على (على قلوبهم) وهذا أولى من كونه هو وما عطف عليه خبراً مقدماً لغشاوة أو عاملا فيه على التنازع وإن احتملته الآية لتعين نظيره في قوله تعالى : (وختم على سمعه وقلبه) والقرآن يفسر بعضه بعضاً ولأن السمع كالقلب يدرك ما يدركه من جميع الجهات فناسب أن يقرن معه بالختم الذي يمنع من جميعها وإن اختص وقوعه بجانب إلا أنه لا يتعين ، ولما كان إدراك البصر لا يكون عادة إلا بالمحاذاة والمقابلة جعل المانع ما يمنع منها وهو الغشاوة لأنها في الغالب كذلك كغاشية السرج ، ومثل هذا يكفي في النكات ولا يضره ستره جميع الجوانب كالإزار ، وما في الكشف : من أن الوجه أن الغشاوة مشهورة في أمراض العين فهي أنسب بالبصر من غير حاجة لما تكلفوه ، يكشف عن وجه النظر في المعنى اللغوي من لا غشاوة على بصره .

ولعل سبب تقديم السمع على البصر مشاركته للقلب في التصرف في الجهات الست مثله دون البصر ، ومن هنا قيل إنه أفضل منه ، والحق أن كلا من الحواس ضروري في موضعه ، ومن فقد حساً فقد علماً ، وتفضيل البعض على البعض تطويل من غير طائل (١) وقد قرئ بإمالة أبصارهم ووجه الإمالة مع أن الصاد حرف مستعل وهو مانع لها لاقتضائها تسفل الصوت مناسبة الكسرة واغتفرت على الراء دون غيرها لمناسبة الإمالة الترقيق ، والمشهور عند أهل العربية أن ذلك لقوة الراء لتكرره على اللسان في النطق به فإنه يرتعد ويظهر ذلك إذا شدد أو وقف عليه فكسرته بمنزلة كسرتين فقوي السبب حتى أزال المانع ، ولعل مرادهم أنه متكرر طبعاً كما يدركه الوجدان إلا أنه يجب المحافظة لئلا يقع التكرير فإنه معترف الأداء حتى حكي عن بعض الشافعية : أن من كرر الراء في تكبيرة الإحرام لم تنعقد صلاته والعهدة على الراوي ، والجمهور على أن (على أبصارهم) خبر مقدم لغشاوة والتقديم مصحح لجواز الابتداء بالنكرة مع أن فيه مطابقة الجملة قبله لأنه تقدم الجزء المحكوم به فيها وهذا كذلك ، ففي الآية جملتان خبريتان فعلية دالة على التجدد واسمية دالة على الثبوت حتى كأن الغشاوة جبلية فيهم وكون الجملتين دعائيتين ليس بشيء ، وفي تقديم الفعلية إشارة إلى أن ذلك قد وقع وفرغ منه ، ونصب المفضل وأبو حيوة وإسماعيل بن مسلم (غشاوة) فقيل هو على تقدير جعل كما صرح به في قوله تعالى : (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ، وقيل إنه على حذف الجار ، وقال أبو حيان : يحتمل أن يكون مصدراً من معنى ختم لأن معناه غشي وستر كأنه قيل تغشية على سبيل التأكيد فيكون حينئذ قلوبهم وسمعهم وأبصارهم مختوماً عليها مغشاة ، وقيل : يحتمل أن يكون مفعول ختم والظروف أحوال أي ختم غشاوة كائنة على هذه الأمور لئلا يتصرف بها بالرفع والإزالة وفي كل ما لا يخفى ، وقراءة الرفع أولى ، وقرئ أيضاً بضم الغين ورفعه ، وبفتح الغين ونصبه ، وقرئ غشوة بكسر المعجمة مرفوعاً وبفتحها مرفوعاً ومنصوباً ، وغشية بالفتح والرفع ، وعشاوة بفتح المهملة والرفع وهو يجوز فيه الكسر والنصب من العشا

---

(١) وحكي عن أبي يزيد عليه الرحمة أنه سئل عن الفرزين والبيدق أيهما أحسن؟ فقال : لا أحكم من دون حضور الخصمين فأتي بهما وأقام شهادتهما قال : كلما أردت أن أحكم لأحدهما على الآخر أتى الآخر بشاهدين عدلين فيمنعني من الحكم اه منه

بالفتح والقصر وهو الرؤية نهاراً لا ليلاً ، والذي أميل إليه أنهم يبصرون إبصار غفلة لا إبصار عبرة أو أنهم لا يرون آيات الله تعالى ومثلات كفرهم ولو رأت أبصروها . وقال الراغب : العشاء ظلمة تعرض للعين ، وعشي عن كذا عمي قال تعالى : (ومن يعش عن ذكر الرحمن) فالمعنى حينئذ ظاهر ، وتنوين للإشارة إلى نوع من الأغطية غير ما يتعارفه الناس ، ويحتمل أن يكون للتعظيم أي غشاوة وأي غشاوة ، وصرح بعضهم بحمله على النوعية والتعظيم معاً كما حمل على التكثير والتعظيم في قوله تعالى : (فقد كذبت رسل) واللام في (لهم) للاستحقاق كما في (لهم في الدنيا خزي) وفي المغني : لام الاستحقاق هي الواقعة بين معنى وذات ، وهنا كذلك إلا أنه قدم الخبر استحساناً لأن المبتدأ نكرة موصوفة ولو أخر جاز كـ(أجل مسمى عنده) ويجوز كما قيل أن يكون تقديمه للتخصيص ، فلا يعذب عذابهم أحد ولا يوثق وثاقهم أحد .(١) وكون اللام للنفع واستعملت هنا للتهكم لا وجه له لأنه إنما قصد ذلك في مقابلة (على) في الدعاء وما يقاربه ولم يقل به أحد ممن يوثق به هنا ولا يقال عليهم العذاب ، والظاهر أن الجملة مساقة لبيان إصرارهم أن مشاعرهم ختم وأن الغشاوة عليهم ختمت ، وهي معطوفة على ما قبلها وليست استئنافية ولا حالية ، وقال الكواشي : عطف على الذين كفروا والجامع أن ما سيق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه ، أو على خبر إن والجامع التشارك في المسند إليه مع تناسب مفهوم المسندين ، وجعل ذلك لدفع ما يتوهم من عدم استحقاقهم العذاب على كفرهم لأنه بختم الله تعالى وتغشيته ليس بوجيه كما لا يخفى .

والعذاب في الأصل الاستمرار ثم اتسع فيه فسمي به كل استمرار ألم ، واشتقوا منه فقالوا : عذبته أي داومت عليه الألم قاله أبو حيان ، وعن الخليل ، وإليه مال كثير أن أصله المنع يقال عذب الفرس إذا امتنع عن العلف ، ومنه العذب لمنعه من العطش ثم توسع فأطلق على كل مؤلم شاق مطلقاً وإن لم يكن مانعاً ورادعاً ولهذا كان أعم من النكال لأنه ما كان رادعاً كالعقاب ، وقيل العقاب ما يجازى به في الآخرة ، وشمل البيان عذاب الأطفال والبهائم وغيرهما ، وخص السجاوندي العذاب بإيصال الألم الحي مع الهوان فإيلام الأطفال والبهائم ليس بعذاب عنده ، وقيل : إن العذاب مأخوذ في الأصل من التعذيب ثم استعمل في الإيلام مطلقاً وأصل التعذيب على ما قيل : إكثار الضرب بعذبة السوط ، وقال الراغب : أصله من العذب فعذبته أزلت عذب حياته على بناء مرضته وقذيته ، والتنكير فيه للنوعية أي لهم في الآخرة نوع من العذاب غير متعارف في عذاب الدنيا ، وحمله على التعظيم يستدعي حمل ما يستفاد من الوصف على التأكيد ولا حاجة إليه ، والعظيم الكبير ، وقيل : فوق الكبير لأن الكبير يقابله الصغير والعظيم يقابله الحقير والحقير دون الصغير ، فالصغير والحقير خسيسان والحقير أخسهما ، والعظيم والكبير شريفان والعظيم أشرفهما ، فتوصيف العذاب به أكثر في التهويل من توصيفه بالكبير كما ذكره الكثير ، وشاع فضله إذ العادة جارية بأن الأخس يقابل بالأشرف والخسيس بالشريف فما يتوهم من أن نقيض الأخص أعم مما لا يلتفت إليه هنا ، نعم يشكل على دعوى أن العظيم فوق الكبير قوله عز شأنه في الحديث القدسي : « الكبرياء ردائي والعظمة إزاري » حيث جعل سبحانه الكبرياء بمقام الرداء والعظمة مقام الإزار ، ومعلوم أن الرداء أرفع من الإزار فيجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع من العظمة ، ويقال : إن الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره أم لا ، وأما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره ، فالصفة الأولى على هذا ذاتية وأشرف من الثانية ، ويمكن أن يجاب على بعد بأن ما ذكر خاص بما إذا استعمل الكبير والعظيم في غيره تعالى أو فيما إذا خلا الكلام عن قرينة تقتضي العكس ، أو يقال : إنه سبحانه جعل العظمة وهي أشرف من الكبرياء إزاراً لقناة العارفين به جل شأنه بهذا العنوان بالنظر إلى العارفين

(١) قاله بهاء الدين العاقولي اه منه

بعنوان الكبرياء فلعله أو لئك كانت إزاراً ولكثرة هؤلاء كانت رداءاً ، وسبحان الكبير العظيم . وذكر الراغب إن أصل عظم الرجل كبر عظمه ثم استعير لكل كبير وأجري مجراه محسوساً كان أو معقولاً معنى كان أو عيناً ، والعظيم إذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة والكبير يقال في المنفصلة ، وقد يقال فيما يقال فيه عظيم وهو بمعنى كبير كجيش عظيم ، وعظم العذاب بالنسبة إلى عذاب دونه يتخلله فتور ، وبهذا التخلل يصح أن يتفاضل العذابان كسوادين أحدهما أشبع من الآخر وقد تخلل الآخر ما ليس بسواد . وقد ذهب المسلمون إلى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار ، وهذه الآية وأمثالها شواهد صدق على ذلك . وقال بعضهم : لا يحسن ، وذكروا دلائل عقلية مبنية على الحسن والقبح العقليين ، قالوا : التعذيب ضرر خال عن المنفعة لأنه سبحانه منزه عن أن ينتفع بشيء والعبد يتضرر به ولو سلم انتفاعه فإنه تعالى قادر أن يوصل إليه النفع من غير عذاب ، والضرر الخالي عن النفع قبيح بديهة ، وأيضاً أن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب وما كان مستعقباً للضرر من غير نفع قبيح ، فإما أن يقال لا تكليف أو تكليف ولا عذاب ، وأيضاً هو الخالق لداعية المعصية فيقبح أن يعاقب عليها ، وقالوا أيضاً : هب أنا سلمنا العقاب فمن أين القول بالدوام ؟ وأقسى الناس قلباً إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه وعذبه وبالغ فيه وواظب عليه لامه كل أحد وقيل له إما أن تقتله وتريحه وإما أن تعفو عنه فإذا قبح هذا من إنسان يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام ؟ وأيضاً من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه فأترى أن هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون أو يحسن أن يقول في الدنيا : (ادعوني أستجب لكم) وفي الآخرة لا يجيب دعاءهم إلا بـ (اخسئوا فيها ولا تكلمون) .

بقي التمسك بالدلائل اللفظية وهي لا تفيد اليقين فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة له على أنا ندعي أن أخبار الوعيد في الكفار مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً صريحاً كما قال ذلك فيها من جوز العفو عن الفساق على أنه يحتمل أن تكون تلك الجمل دعائية أو أنها إخبارية لكن الإخبار عن استحقاق الوقوع لا عن الوقوع نفسه ، وهذا خلاصة ما ذكر في هذا الباب ، وبسط الإمام الرازي الكلام فيه ولم يتعقبه بما يشرح الفؤاد ويبرد الأكباد وتلك شنشنة أعرفها من أخزم ، ولعمري أنها شبه تمكنت في قلوب كثير من الناس فكانت لهم الخناس الوسواس فخلعوا ربقة التكليف وانحرفوا عن الدين الحنيف وهي عند المؤمنين المتمكنين كصرير باب أو كطنين ذباب فأقول : (وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) نفي العذاب مطلقاً مما لم يقله أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر حتى أن المجوس لا يقولونه مع أنهم الذين بلغوا من الهذيان أقصاه فإن عقلاءهم ـ والعقل بمراحل عنهم ـ زعموا أن إبليس عليه اللعنة لم يزل في الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار في سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشرور فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة له فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه فبقي محبوساً يرمي بالآفات فمن أحياه الله تعالى أماته ومن أصحه أسقمه ومن أسره أحزنه وكل يوم ينقص سلطانه فإذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى في الجو وحاسب أهل الأديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له ، نعم المشهور عنهم أن الآلام الدنيوية قبيحة لذاتها ولا تحسن بوجه من الوجوه فهي صادرة عن الظلمة دون النور وبطلان مذهب هؤلاء أظهر من نار على علم ، ولئن سلمنا أن أحداً من الناس يقول ذلك فهو مردود ، وغالب الأدلة التي تذكر في هذا الباب مبني على الحسن والقبح العقليين وقد نفاهما أهل السنة والجماعة وأقاموا الأدلة على بطلانهما وشيوع ذلك

في كتب الكلام بمعزل نقله هنا من لغو الكلام على أنا نقول أن لله تعالى صفتي لطف وقهر ومن الواجب في الحكمة أن يكون الملك ـ لاسيما ملك الملوك ـ كذلك إذ كل منهما من أوصاف الكمال ولا يقوم أحدهما مقام الآخر ومن منع ذلك فقد كابر . وقد مدح في الشاهد ذلك كما قيل :

يداك يد خيرها يرتجى ... وأخرى لأعدائها غائظة

فلما نظر الله سبحانه إلى ما علمه من القابليات الأزلية والأعيان الثابتة ورأى فيها من استعد للخير وطلبه بلسان استعداده ومن استعد للشر وطلبه كذلك أفاض على كل ما يقتضي حكمته ما استعد له وأعطاه ما طلبه منه ثم كلفه ورغبه ورهبه إتماماً للنعمة وإظهاراً للحجة إذ لو عذبه وأظهر فيه صفة قهره قبل أن ينذره لربما قال (لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فالتعذيب وإن لم يكن فيه نفع له سبحانه بالمعنى المألوف لكنه من آثار القهر ووقوع فريق في طريق القهر ضروري في حكمته تعالى وكل ما تقتضيه حكمته تعالى وأفعاله حسن وإن شئت فقل: إن صفتي اللطف والقهر من مستتبعات ذاته التي هي في غاية الكمال وكلها متعلقات في نفس الأمر مستعدة قبلها الأزل استعداداً غير مجعول . وقد علم سبحانه في الأزل المتعلقات والمتعلقات فظهرت طبق ما علم ولو لم تظهر كذلك لزم انقلاب الحقائق وهو محال . فالإيمان والكفر في الحقيقة ليسا سبباً حقيقياً وعلة تامة للتنعيم والتعذيب وإنما هما علامتان لما دعت إليها الحكمة والرحمة . وهذا معنى ما ورد في الصحيح «اعملوا فكل ميسر لما خلق له أما من كان ـ أي في علم الله ـ من أهل السعادة المستعدة لها ذاته فسييسر ـ بمقتضى الرحمة ـ لعمل أهل السعادة لأن شأنه تعالى الإفاضة على القوابل بحسب القابليات . وأما من كان في الأزل والعلم القديم من أهل الشقاوة التي ثبتت لماهيته الغير المجعولة أزلا ـ فسييسر بمقتضى القهر ـ لعمل أهل الشقاوة» وفي ذلك تظهر المنة وتتم الحجة ولا يرد قوله تعالى : (فلو شاء لهداكم أجمعين) لأن نفي الهداية لنفي المشيئة ولا شك أن المشيئة تابعة للعلم والعلم تابع لثبوت المعلوم في نفس الأمر كما يشير إليه قوله تعالى في المستحيل الغير الثابت في نفسه : (أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض) وحيث لا ثبوت للهداية في نفسها لا تعلق للعلم بها . وحيث لا تعلق لا مشيئة . فسبب نفي إيجاد الهداية نفي المشيئة وسبب نفي المشيئة تقرر عدم الهداية في نفسها فيئول الأمر إلى أن سبب نفي إيجاد الهداية انتفاؤها في نفس الأمر وعدم تقررها في العلم الأزلي : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) فإذا انتقش هذا على صحيفة خاطرك . فنقول قولهم الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهة ليس بشيء . لأن ذلك الضرر من آثار القهر التابع للذات الأقدس ومتى خلا عن القهر ـ كان عز شأنه عما يقوله الظالمون ـ كالأقطع الذي ليس له إلا يد واحدة بل من أنصفه عقله يعلم أن الخلو عن صفة القهر يخل بالربوبية ويسلب إزار العظمة ويحط شأن الملكية إذ لا يرهب منه حينئذ فيختل النظام وينحل تبدد هذا الانتظام . على أن هذه الشبهة تستدعي عدم إيلام الحيوان في هذه النشأة لاسيما البهائم والأطفال الذين لا ينالهم من هذه الآلام نفع بالكلية لا عاجلا ولا آجلا مع أنا نشاهد وقوع ذلك أكثر من نجوم السماء فما هو جوابهم عن هذه الآلام منه سبحانه في هذه النشأة مع أنه لا نفع له منها بوجه فهو جوابنا عن التعذيب في تلك النشأة . وقولهم إن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب الخ : فيه أن الكافر في علم الله تعالى حسب استعداده مشتاق للنار تشتاق الحديد للمغناطيس وإن فر عنها نافر عن الجنة نفور الظلمة عن النور ولن تشقها فهو إن كلف وإن لم يكلف لابد وأن يعذب فيها . ولكن التكليف لاستخراج ما في استعداده من الإباء لإظهار الحجة والكفر مجرد علامة (وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم

يظلمون) ، وقولهم هو سبحانه الخالق لداعية المعصية فسلم لكنه خلقها وأظهرها طبق ما دعا إليه الاستعداد الذاتي الذي لا دخل للقدرة إلا في إيجاده وأي قبح في إعطاء الشيء ما طلبه بلسان استعداده وإن أضر به ولا يلزم الله تعالى عقلا أن يترك مقتضى حكمته ويعطل شأن ربوبيته مع عدم تعلق علمه بخلاف ما اقتضاه ذلك الاستعداد ، وقولهم هب أنا سلمنا العقاب فمن أين الدوام الخ قلنا الدوام من خبث الذات وقبح الصفات الثابتين فيما لم يزل الظاهرين فيما لا يزال بالإباء بعد التكليف مع مراعاة الحكمة ، وهذا الخبث دائم فيهم ما دامت حكمة الله تعالى الذاتية وذواتهم كما يرشدك إلى ذلك قوله سبحانه : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) ويدوم المعلول ما دامت علته أو يقال العذاب وهو في الحقيقة البعد من الله لازم للكفر والملزوم لا ينفك عن اللازم ، وأيضا الكفر مع ظهور البرهان في الأنفس والآفاق عن لا تتناهى كبرياؤه ولا تنحصر عظمته أمر لا يحيط نطاق الفكر بقبحه وإن لم يتضرر به سبحانه لكن الغيرة الإلهية لا ترتضيه وإن أظهرته القدرة الأزلية حسب الاستعداد بمقتضى الحكمة ، ومثل ذلك يطلب عذابا أبديا وعقابا سرمديا وشبيه الشيء منجذب إليه ، ولا يقاس هنا بما ضربه من المثال إذ أين ذلك الثعلب من عزة رب الأرباب ، وليس مورد المسألتين منهلا واحدا . وقولهم من تاب عن الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه ، أفترى أن هذا الكريم العظيم يتعب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون الخ ، فيه أن من تاب من الكفر فقد أبدل القبيح بضده وأظهر سبحانه مقتضى ذاته وماهيته المطلوبة له حسب علمه فهناك حينئذ كفر قبيح زائل وإيمان حسن ثابت ، وقد انضم إلى هذا الإيمان ندم على ذلك الكفر في دار ينفع فيها تدارك ما فات والندم على الفوات فيصير الكفر بهذه الإيمان كأن لم يكن شيئا مذكورا إذ يقابل القبيح بالحسن ويبقى الندم وهو ركن التوبة مكسبا على أن ظهور الإيمان بعد الكفر دليل على نجابة الذات في نفسها وطهارتها في معلوميتها والأعمال بالخواتيم فلا بدع في مغفرة الله تعالى له جودا أو كرما ورحمة الله تعالى - وإن وسعت كل شيء - بمقتضى اعتبار لها - إلا أنها خصت المتقين باعتبار آخر كما يشير إليه قوله تعالى : (ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون) فهي كمعيته سبحانه الغير المكيفة ، ألا تسمع قوله تعالى مرة : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم) ، وتارة (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وكرة (إن الله معنا) وطورا (إن معي ربي) ولا ينافي كون الرحمة أوسع دائرة من الغضب كما يرمز إليه (الرحمن على العرش استوى) أن الكفار المعذبين أكثر من المؤمنين المنعمين كما يقتضيه قوله تعالى : (ولكن أكثر الناس لا يؤمنون) وكذا حديث البعث لأن هذه الكثرة بالنسبة إلى بني آدم وهم قليلون بالنسبة إلى الملائكة والحور والولدان (وما يعلم جنود ربك إلا هو) ويخلق ما لا تعلمون) فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب على أن أهل النار مرحومون في عذابهم بما عند الله تعالى من كل شيء لا يتناهى وبعض الشر أهون من بعض وهم مختلفون في العذاب ، وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والأرض وإن ظن كل من أهلها أنه أشد الناس عذابا لكن الكلام في الواقع بل منهم من هو ملتذ بعذابه من بعض الجهات . ومنهم غير ذلك ، نعم فيهم من عذابه محض لا لذة لهم فيه ومع هذا يمقتون أنفسهم لعلمهم أنها هي التي استعدت لذلك ففاض عليها ما فاض من جانب المبدأ الفياض كما يشير إليه قوله تعالى : (لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم) ومن غفل منهم عن ذلك نبهه إبليس عليه اللعنة كما حكى الله عنه بقوله : (فلا تلوموني ولوموا أنفسكم) ولا تنفعهم التوبة هناك كما تنفعهم هنا إذ قد اختلفت الداران وامتاز الفريقان وانتهى الأمد المضروب

واعتصم بالشرع في الكشف فقد فاز بالخير عبيد قد عصم
واحذر الفكر فلا تحفل به واتركنه مثل لحم في وضم
إن للفكر مقاما فاعتمد به فيه تلك شخصا قد رحم
كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعتصم
وإذا خالفه العقل فقل طورك الزم مالكم فيه قدم

ويؤيد هذا ما روي عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه قال: إن للعقل حداً ينتهي إليه كما أن للبصر حداً ينتهي إليه ، وقال الإمام الغزالي : ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا تستبعد أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز إلى آخر ما قال فيما نحن فيه في القرآن والسنة المتواترة ما لا يحصى مما يدل على الخلود في النار ، وفي العذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها فتأويلها كلها بمجرد شبه أضعف من حبال القمر ، والعدول عنها إلى القول بنفي العذاب أو الخلود فيه مما لا ينبغي لاسيما في مثل هذه الأوقات التي فيها الناس كما ترى ، على أن هذه التأويلات في غاية السخافة إذ كيف يتصور حقيقة العذاب من رب الأرض والسماء ثم كيف يكون التعليق بعد المغفرة في قوله تعالى : ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ أم كيف يتأتى أن يكون الإخبار عن الاستحقاق دون الوقوع على ما فيه في مثل قوله تعالى : ﴿كلما خبت زدناهم سعيراً﴾ ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾ ؟! سبحانك هذا بهتان عظيم ، وأما ما ينقل عن بعض السلف الصالح ـ وكذا عن حضرة مولانا الشيخ الأكبر ومن حذا حذوه من السادة الصوفية رضي الله تعالى عنهم ـ من القول بعدم الخلود فذلك مبني على مشرب آخر وتحقيق لم ينكشف لنا والكثير منهم قد بنى كلامه على اصطلاحات ورموز وإشارات قد حال بيننا وبين فهمها العوائق الدنيوية والعلائق النفسانية ، ولعل قول من قال بعدم الخلود ممن لم يسلك مسلك أهل السلوك مبني على عدم خلود طائفة من أهل النار وهم العصاة مما دون الكفر وإن وقع إطلاق الكفر عليهم حملا على معنى آخر كما حمل على رأي في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من ترك الصلاة فقد كفر » ، على أن الشيخ قدس سره كم وكم صرح في كتبه بالخلود فقال في عقيدته الصغرى أول الفتوحات : والتأبيد لأهل النار في النار حق ، وفي الباب الرابع وستين في بحث ذبح الموت ونداء المنادي يا أهل النار خلود ولا خروج ما نصه : ويعظم أهل النار أشد الغم لذلك ثم تغلق أبواب النار غلقا لا فتح بعده وتنطبق النار على أهلها ويدخل بعضهم في بعض ليعظم انضغاطهم فيها ويرجع أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها ويرى الناس والجن فيها مثل قطع اللحم في القدر التي تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور في الخلق علوا وسفلا ﴿كلما خبت زدناهم سعيراً﴾ ، وذكر الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه المسمى بالإنسان الكبير ، وفي شرح لباب الأسرار من الفتوحات : أن مراد القوم بأن أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار ، وقال : إياك أن تحمل كلام الشيخ محيي الدين أو غيره من الصوفية في قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة على الكفار فإن ذلك كذب وخطأ وإذا احتمل الكلام وجها صحيحا وجب المصير إليه انتهى ، نعم قال قدس سره في تفسير الفاتحة من الفتوحات : فإذا وقع الجدار وانهدم السور وامتزجت الأنهار والتقى البحران وعدم البرزخ صار العذاب نعيما وجهنم جنة ولا عذاب ولا عقاب إلا نعيم وأمان بمشاهدة العيان الخ ، وهذا وأمثاله محمول على معنى

صحيح يعرفه أهل الذوق لا ينافي ما وردت به النصوص، وقصارى ما يخطر لأمثالنا فيه أنه محمول على عصاة هذه الأمة من أهل النار وفيه يضع الجبار قدمه ويتجلى بصفة القهر على النار فتقول قط قط ولا تطيق تحمله فتخمد ولا تجد أن تلحق بعد بالجنة وإياك أن تقول بظاهره مع ما أنت عليه وكلما وجدت مثل هذا لأحد من أهل الله تعالى فسلمه لهم بالمعنى الذي أرادوه مما لا تعلمه أنت ولا أنا لا بالمعنى الذي ينقدح في عقلك المشوب بالأوهام فالأمر والله وراء ذلك والأخذ بظواهر هذه العبارات النافية لخلود العذاب وتأويل النصوص الدالة على الخلود في النار بأن يقال الخلود فيها لا يستلزم الخلود في العذاب لجواز التنعم فيها أو انقلاب العذاب عذوبة مما يجر إلى نفي الأحكام الشرعية وتعطيل النبوات وفتح باب لا يسد وإن سولت لك نفسك ذلك قلنا نبحث معك ولنأتينك بجنود من الأدلة لا قبل لك بها وما النصر إلا من عند الله وكان حقا علينا نصر المؤمنين . ولا يوقعنك في الوهم أن الخلود مستلزم لتناهي التجليات فإنه تعالى هو الله وكل يوم هو في شأن (فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) ولا أظنك تجد هذا التحقيق من غيرنا والحمد لله رب العالمين ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾

هذه الآية وما بعدها إلى آخر القصة معطوفة على قصة (إن الذين كفروا) وكل من القصتين مسوق لغرض إلا أن فيهما من النعي على أهل الضلال ما لا يخفى وقد سيقت هذه الآية إلى ثلاث عشرة آية لنعي المنافقين الذين ستروا الكفر وأظهروا الإسلام فهم بحسب الظاهر أعظم جرما من سائر الكفار كما يشير إليه قوله تعالى : (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) والناس ــ أصله عند سيبويه والجمهور ــ أناس وهو جمع أو اسم جمع لإنسان، وقد حذفت فاؤه تخفيفا فوزنه عال، ويشهد لأصله إنسان وإنس وأناسي ونقصه وإتمامه جائزان إذا نكر فإذا عرف بأل فالأكثر نقصه ومن عرف خص بالبلاد، ويجوز إتمامه على قلة كما في قوله :

إن المنايا يطلعـــــن على الأناس الآمنينا

وهو مأخوذ من الأنس ضد الوحشة لأنسه بجنسه لأنه مدني بالطبع ومن هنا قيل :

وما سمي الإنسان إلا لأنسه ولا القلب إلا أنه يتقلب

أو من آنس أي أبصر قال تعالى : (آنس من جانب الطور نارا) وجاء بمعنى سمع وعلم، وسمي به لأنه ظاهر محسوس وذهب الكسائي إلى أنه اسم تام وعينه واو من نوس إذا تحرك بدليل تصغيره على نويس فوزنه فعل وفي الكشاف أنه من المصغر الآتي على خلاف مكبره كأنيسيان ورويجل، وقيل من نسي بالقلب لقوله تعالى في آدم عليه السلام : (فنسي ولم نجد له عزما) وهذا مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فوزنه حينئذ (فلع) ولا يستعمل في الغالب إلا في بني آدم، وحكى ابن خالويه عن ناس من العرب : أناس من الجن، قال أبو حيان : وهو مجاز وإذا أخذ من نوس يكون صدق المفهوم على الجن ظاهرا لا سيما إذا قلت إن النوس تذبذب الشيء في الهواء، وعن سلمة بن عاصم أنه جزم بأن كلا من ناس وأناس مادة مستقلة، واللام فيه إما للجنس أو للعهد الخارجي فإن كان الأول فمن نكرة موصوفة وإن كان الثاني فهي موصولة مرادا بها عبد الله بن أبي وأشياعه، وجوز ابن هشام وجماعة أن تكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لأن بعض الجنس قد يتعين بوجه ما وبعض المعينين قد يجهل باعتبار حال من أحواله كأهل محلة محصورين فيهم قاتل لم يعرف بعينه كونه قاتلا وإن عرف شخصه فلا وجه للتخصيص عند هؤلاء، وقيل إن التخصيص هو الأنسب لأن المعرف بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريب من النكرة وبعض النكرة نكرة فناسب من الموصوفة للجنس والأمر بخلافه في العهد، وعلى هذا الأسلوب

يستهجن شرعاً أو عقلاً أو عادة إلى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه أو إصابة مكروه لغيره مع حفظهما على الوجه الموجه القصد بحيث لا يتأتى ذلك النيل أو الإصابة بدونه أو لو تأتى لزم فوت غرض آخر حسب تصوره وعليه يكون الحرب خدعة (١) نعم أولا تخفى غرابته . والمخادعة مفاعلة والمعروف فيها أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعله به فيقتضي هنا أن يصدر من كل واحد من الله ومن المؤمنين ومن المنافقين فعل يتعلق بالآخر، وظاهر هذا مشكل لأن الله سبحانه لا يخدع ولا يخدع، أما على التحقيق فلأنه غني عن كل نيل وإصابة واستجرار منفعة لنفسه وهو أيضاً متعال عن التمني واستحصار المقدمات ولا يحتاج إلى أن يحوم حول ما لم يذق حلاوته نقص الاعتدال وخفاء معلوم ما عليه، وأما على ما ذكره السيد فلأنه جل شأنه أجل من أن يخفى عليه خافية أو يصيبه مكروه فكيف يمكن للمنافقين أن يخدعوه ويوقعوا في علمه خلاف ما يريدون من المكروه ويصيبوه به مع أنهم أو أكثرهم من أهل الكتاب عالمون باستحالة ذلك، والعاقل لا يقصد ما تحقق لديه امتناعه، وأما أنه لا يخدع فلأنه وإن جاز عندنا أن يوهم سبحانه في أوهام المنافقين خلاف ما يريده من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به لكن يمتنع أن ينسب إليه لما يوهم من أنه إنما يكون عن عجز عن المكافحة وإظهار المكتوم لأنه المشهور منه في الإطلاق كما في الانتصاف، ولذا زيد في تفسيره مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة، وأما المؤمنون فإن جاز أن يخدعوا إلا أنه يبعد أن يقصدوا خدع المنافقين لأنه غير مستحسن بل مذموم مستهجن وهي أشبه شيء بالنفاق، ومع ذلك نفي عنه على أن الانخداع المنضم به هو التخادع بمعنى إظهار التأثر دونه كما قاله جمع في قوله ﷺ «المؤمن غر كريم» لا الانخداع الدال على البله، ولذا قالت عائشة في عمر رضي الله تعالى عنهما: كان أعقل من أن يخدع وأفضل من أن يخدع، ويجاب عن ذلك بأن صورة صنيعهم مع الله تعالى حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون، وصورة صنيع الله تعالى معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أهل الدرك الأسفل، وصورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله تعالى فيهم فأجروا ذلك عليهم تشبه صورة المخادعة ففي الكلام إما استعارة تبعية في (يخادعون) وحده أو تمثيلية في الجملة، وحيث أن ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل صريحاً وكون المفعول آتياً بمثل فعله مدلول عليه من عرض الكلام يحسن إيراد ذلك في معرض الذم لما أسند إليه الفعل صريحاً وكون مقتضى المقام إيراد حالهم خاصة فإنه مولانا مفتي الديار الرومية لا يخفى هذا الوجه الحسن أو تعالى كما قيل بأن المراد يخادعون رسول الله ﷺ وأوقع الفعل على غير ما يوقع عليه للملابسة بينهما وهي الخلافة فهناك مجاز عقلي في النسبة الإيقاعية وهذا ظاهر على رأي من يكتفي بالملابسة بين ما هو له وغير ما هو له مطلقاً أما على رأي من يعتبر ملابسة الفعل بغير ما هو له بأن يكون معمولاً له فلا لأنه فاعل له ويبقى من الإشكال أن لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا يجوز لأن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازاً لاتحاد اللفظ، وكأن المجيب إنما قائل بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز أو غير قائل بامتناع صدور الخدع من الرسول والمؤمنين حتى يأول بما فهم ما يخدعون من إعلاء الدين ومصالح المسلمين، وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأبو حيوة يخدعون والجواب عما يلزم هو الجواب بما لزم وهذا أولى

---

(١) يروى بفتح الخاء وضمها مع سكون الدال، وبضمها مع فتح الدال، فالأول معناه أن الحرب ينقضي أمرها بخدعة واحدة من الخداع أي أن المقاتل إذا خدع مرة واحدة لم يكن لها إقالة وهو أفصح الروايات وأصحها، ومعنى الثاني هو الاسم من الخداع، ومعنى الثالث أن الحرب تخدع الرجال وتمنيهم ولا تفي لهم كما يقال رجل لعبة وضحكة للذي يكثر اللعب والضحك فلهم ولبسطه ثم منه

فاعل بمعنى فعل كعافاك الله تعالى وعاقبت اللص فلا بعد في حمل قراءة الجمهور على ذلك ويكون إيثار صيغة المفاعلة لإفادة المبالغة في الكيفية فإن الفعل متى غولب فيه بولغ به أو في الكمية كما في الممارسة والمزاولة فإنهم كانوا مداومين على الخداع (ويخادعون) إما بيان ليقول لا على وجه العطف إذ لا يجري عطف البيان في الجمل عند النحاة إن أوهمه كلام أهل المعاني وإما استئناف بياني كأنه قيل لم يدعون الإيمان كاذبين وماذا نفعهم؟ فقيل يخادعون الخ، وهذا في المآل كالأول وثاني الأول أولى، وجوز أبو حيان كون هذه الجملة بدلاً من صلة من بدل الاشتمال أو حالاً من الضمير المستكن في يقول أي مخادعين، وأبو البقاء أن يكون حالاً من الضمير المستتر في بمؤمنين، ولعل النفي متوجه للمقارنة لا لنفس الحال ـ كما في ما جاءني زيد وقد طلع الفجر ـ (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) على أنه قد تجعل الحال ونحوها في مثل ذلك قيداً للنفي لا للمنفي كما قرروه في ـ لم أبالغ ـ في اختصاره تقريباً، وجعل الجملة صفة لمؤمنين متوعر لمكان النفي والقيد وليست حال الصفة كصفة الحال فلا عجب في تجويز إحداهما ومنع الأخرى كما توهمه أبو حيان في بحره، نعم التعجب من كون الجملة بياناً للتعجب من كونهم من الناس كما لا يخفى، ثم إن الغرض من مخادعة هؤلاء لمن خادعوه كالغرض من نفاقهم طبق النعل بالنعل فقد قصدوا تعظيمهم عند المؤمنين والتطلع على أسرارهم ليفشوها ورفع القتال عنهم أو ضرب الجزية عليهم والفوز بسهم من الغنائم ونحو ذلك، وثمرة مخادعة من خادعوه إياهم إن كانت حكم إلهية ومصالح دينية ربما يؤدي تركها إلى مفاسد لا تحصى ومحاذير لا تستقصى، وقرأ الحرميان وأبو عمرو: (وما يخادعون)، وقرأ باقي السبعة: (وما يخدعون) وقرأ الجارود وأبو طالوت: (وما يخدعون) بضم الياء ـ مبنياً للمفعول، وقرأ بعضهم: (وما يخادعون) ـ بفتح الدال مبنياً للمفعول أيضاً ـ وقرأ قتادة والعجلي: (وما يخدعون) من خدع مضاعفاً مبنياً للفاعل، وبعضهم ـ بفتح الياء والخاء وتشديد الدال المكسورة ـ وما عدا القراءتين الأوليين شاذة وعليهما نصب أنفسهم على المفعولية الصرفة أو مع الفاعلية معنى، وأما على قراءة بناء الفعل للمفعول فهو إما على إسقاط الجار أي في أنفسهم أو عن أنفسهم أو على التمييز على رأي الكوفيين أو التشبيه بالمفعول على زعم بعضهم أو على أنه مفعول بتضمين الفعل ينتقصون مثلاً، ولا يشكل على قراءة يخادعون أنه كيف يصح حصر الخداع على أنفسهم، وذلك يقتضي نفيه عن الله تعالى والمؤمنين، وقد أثبت أولاً، ومن المخادعة إنما تكون في الظاهر بين اثنين فكيف يخادع أحد نفسه لأنا نقول المراد أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها عائد عليهم فالخداع هنا هو الخداع الأول والحصر باعتبار أن ضرره عائد إلى أنفسهم فتكون العبارة الدالة عليه مجازاً أو كناية عن انحصار ضررها فيهم أو يجعل لفظ الخداع مجازاً مرسلاً عن ضرره في المرتبة الثانية، وكونه مجازاً باعتبار الأول كما قاله السعد غير ظاهر، وقد يقال إنهم خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم حيث حدثتهم بالأماني الخالية، فالمراد بالخداع غير الأول، والمخادِع والمخادَع متغايران بالاعتبار فالخداع على هذا مجاز عن إيهام الباطل وتصويره بصورة الحق، وحمله على حقيقته بعيد وكون ذلك من التجريد كقوله:

لا خيل عندك تهديها ولا مال ... فليسعد النطق إن لم يسعد الحال

لا يرتضيه الذوق السليم كالقول بأن الكلام من باب المبالغة في امتناع خداعهم لله تعالى وللمؤمنين لأنه كما لا يخفى خداع المخادع لنفسه فيمتنع خداعه لها يمتنع خداعه لله تعالى لعلمه والمؤمنون لاطلاعهم بإعلامه تعالى أو الكناية عن أن مخالفتهم ومعاداتهم لله تعالى وأحبابه معاملة مع أنفسهم لأن الله تعالى والمؤمنين ينفعونهم كأنفسهم،

وبعضهم يجعل التعبير هنا بالمخادعة للمشاكلة مع كون كل من الشأنين واقعا مجازا وكل يعمل على شاكلته ﴿والنفس﴾ حقيقة الشيء وعينه ولا اختصاص لها بالأجسام لقوله تعالى: (كتب على نفسه الرحمة) (ويحذركم الله نفسه) وتطلق على الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية وأول عضو تحله القلب إذ هو أول ما يخلق على المشهور، ومنه تنبعث إلى الدماغ والكبد وسائر الأعضاء ولا يلزم من ذلك أن يكون منبت الأعصاب إذ من الجائز أن يكون العضو المستعد منفذا لآلة الاستفادة، وقيل الدماغ لأنه المنبت ولم نقم دلالة قطعية على ذلك كما في شرح القانون للإمام الرازي وكثيرا ما تطلق على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهي الروح الأمرية المرادة في «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وتسمى النفس الناطقة وبتنوع صفاتها تختلف أسماؤها وأحظى الأعضاء بإشراق أنوارها المتحلية القلب أيضا ولذلك الشرف قد يسمى نفسا، وبعضهم يسمي الرأي بها. والظاهر في الآية على ما قيل المعنى الأول إذ المقصود بيان أن ضرر مخادعتهم راجع إليهم ولا يتخطاهم إلى غيرهم وليس المعنى كما لا يخفى، وتطلق على معان أخر سنذكرها مع تحقيق هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وجملة ﴿وما يشعرون﴾ مستأنفة أو معطوفة على (وما يخدعون إلا أنفسهم) ومفعول (يشعرون) محذوف أي (وما يشعرون) أنهم يخدعونها أو أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون أو إطلاع الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم على خداعهم وكذبهم كما روي ذلك عن ابن عباس، أو هلاك أنفسهم وإيقاعها في الشقاء الأبدي بكفرهم ونفاقهم كما روي عن زيد، أو المراد لا يشعرون بشيء، ويحتمل على ما في البحر أن يكون (وما يشعرون) جملة حالية أي (وما يخدعون إلا أنفسهم) غير شاعرين بذلك ولو شعروا لما خادعوا، والشعور الإدراك بالحواس الخمس الظاهرة ويكون بمعنى العلم، وقال الراغب: شعرت كذا يستعمل على وجهين بأن يؤخذ من مس الشعر ويعبر به عن اللمس، ومنه استعمال المشاعر للحواس فإذا قيل: فلان لا يشعر فذلك أبلغ في الذم من أنه لا يسمع ولا يبصر لأن حس اللمس أعم من حس السمع والبصر، وتارة يقال: شعرت كذا أي أدركت شيئا دقيقا من قولهم شعرته أي أصبت شعره نحو أذنته ورأسته، وكأن ذلك إشارة إلى قولهم فلان يشق الشعر إذا دق النظر ومنه أخذ الشاعر لإدراكه دقائق المعاني انتهى. والآية تحتمل نفي الشعور بمعنى العلم فمعنى (لا يشعرون) لا يعلمون وكثيرا ما ورد بهذا المعنى، وفي التحاق نوع إشارة إليه، ويحتمل نفيه بمعنى الإدراك بالحواس فيجعل متعلق الفعل كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على فاقد الحواس ويتم ذلك نهاية الذم لأن من لا يشعر بالبديهي المحسوس مرتبته أدنى من مرتبة البهائم فهم كالأنعام بل هم أضل. ولعل هذا أولى لما فيه من التهكم بهم مع الدلالة على نفي العلم بالطريق الأولى، وهو أيضا أنسب بقوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) كما لا يخفى.

﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ١٠﴾ المرض بفتح الراء كما قرأ الجمهور، وبسكونها كما قرأ الأصمعي عن أبي عمرو، على ما ذهب إليه أهل اللغة حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل، وعند الأطباء ما يقابل الصحة وهي الحالة التي تصدر عنها الأفعال سليمة، والمراد من الأفعال ما هو متعارف وهي إما طبيعية كالنمو أو حيوانية كالنفس أو نفسانية كجودة التفكر، فالحول والجدب مثلا مرض عندهم دون أهل اللغة وقد يطلق المرض لغة على أثره وهو الألم كما قاله جمع ثم يتجوز به على الظلمة كما في قوله:

في ليلة مرضت من كل ناحية ... فما يضيء بها نجم ولا قمر

وعلى ضعف القلب وفتوره كما قاله غير واحد ويطلق مجازاً على ما يعرض للمرء مما يخل بكمال نفسه كالبغضاء والغفلة وسوء العقيدة والحسد وغير ذلك من موانع الكمالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ المؤدية إلى الهلاك الروحاني الذي هو أعظم من الهلاك الجسماني، والمنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف الصالح حمل المرض في الآية على المعنى المجازي. ولا شك أن قلوب المنافقين كانت ملأى من تلك الخبائث التي منعتهم عما فاتهم وأوصلتهم إلى الدرك الأسفل من النار. ولا مانع عند بعضهم أن يحمل المرض أيضاً على حقيقته الذي هو الظلمة (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) وكذا على الألم فإن في قلوب أولئك ألماً عظيماً بواسطة شوكة الإسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام، فالآية على هذا محتملة للمعنيين ونصب القرينة المانعة في المجاز إنما يشترط في تعيينه دون احتماله فإذا تضمن نكتة ساوى الحقيقة فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الأصالة والنكتة إلا أنه يرد هنا أن الألم مطلقاً ليس حقيقة المرض بل حقيقته الألم لسوء المزاج وهو مفقود في المنافقين والقول بأن حالهم التي هم عليها تفضي إليه في غاية الركاكة على أن قلوب أولئك لو كانت مريضة لكانت أجسامهم كذلك أو لكان الحمام عاجلهم ويشهد لذلك الحديث النبوي والقانون الطبي، أما الأول فلقوله ﷺ: «إن في الجسد مضغة» الحديث، وأما الثاني فلأن الحكماء بعد أن بينوا تشريح القلب قالوا إذا حصلت فيه مادة غليظة فإن تمكنت منه ومن غلافه أو من أحدهما عاجلت المنية صاحبه وإن لم تتمكن تأخرت الحياة مدة يسيرة ولا تصل إلى بقائها مع مرض القلب، فالأولى أن يدعى إرادة حمله على المعنى المجازي — ومنه الجبن والخور — وقد داخل ذلك قلوب المنافقين حين شاهدوا من رسول الله ﷺ والمؤمنين ما شاهدوا. والتنوين للدلالة على أنه نوع غير ما يتعارفه الناس من الأمراض ولم يجمع كما جمع القلوب لأن تعدد المحال يدل على تعدد الحال عقلاً فاكتفى بجمعها عن جمعه. والجملة الأولى إما مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق أو مقررة لما يفيده (وما هم بمؤمنين) من استمرار عدم إيمانهم أو تعليل له كأنه قيل ما بالهم لا يؤمنون؟ فقال: (في قلوبهم مرض) يمنعه أو مقررة لعدم الشعور وإن كان سبيل قوله: (وما يشعرون) سبيل الاعتراض على ما قيل، وجملة فزادهم الله مرضاً إما دعائية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والمعترضة قد تقترن بالفاء كما في قوله:

واعلم فعلم المرء ينفعه ... أن سوف يأتي كل ما قدرا

كما صرح به في التلويح وغيره نقلاً عن النحاة أو إخبارية معطوفة على الأولى وعطف الماضي على الاسمية لنكتة إن أريد في الأولى أن ذلك لم يزل غضاً طرياً إلى زمن الإخبار وفي الثانية أن ذلك سبب لازدياد مرضهم الحقيقي إذ لولا تدنس فطرتهم لازدادوا مما منّ الله تعالى به على المؤمنين شفاء، ولا يتكرر هذا مع قوله تعالى: (يمدهم في طغيانهم) للفرق بين زيادة المرض وزيادة الطغيان على أنه لا مانع من زيادة التوكيد مع بعد المسافة، وأيضاً الدعاء إن لم يكن جارياً على لسان العباد أو مراداً به مجرد السب والتنقيص يكون إيجاباً منه سبحانه فيؤول إلى ما آل إليه الإخبار، وزيادة الله تعالى مرضهم إما بتضعيف حسدهم زيادة نعم الله تعالى على رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين أو ظلمة قلوبهم بتجدد كفرهم بما ينزله سبحانه شيئاً فشيئاً من الآيات والذكر الحكيم فهم في ظلمات بعضها فوق بعض أو بتكثير خوفهم ورعبهم المترتب عليه تركه مجاهرتهم بالكفر بسبب

إمداد الله تعالى الإسلام ورفع أعلامه على أعلام الإعزاز والاحترام ، أو بإعظام الآلام بزيادة الغموم وإيقاد نيران الهموم

والهم يخترم الجسيم نحافة ويشيب ناصية الصبي ويهرم

ويكون ذلك بتكاليف الله تعالى لهم المتجددة ونفاقهم فيها مع كفرهم بها وبتكاليف النبي ﷺ لهم ببعض الأمور وتخلفهم عنه الجالب لما يكرهونه من لومهم وسوء الظن بهم فيفتضحون إن فعلوا وإن تركوا ونسبة الزيادة إلى الله تعالى حقيقة ولو فسرت بالطبع فإنه سبحانه الفاعل الحقيقي بالأسباب وبغيرها ولا يقبح منه شيء ، وبعضهم جعل الإسناد مجازاً في بعض الوجوه ولعله نزعة اعتزالية ، وأغرب بعضهم فقال : الإسناد مجازي كيفما كان المرض ، وحمل على أن المراد أنه ليس هنا من يزيدهم مرضاً حقيقة على رأي الشيخ عبد القاهر في أنه لا يلزم في الإسناد المجازي أن يكون للفعل فاعل يكون الإسناد إليه حقيقة مثل

يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدته نظراً

فتدبر . وإنما عدى سبحانه الزيادة إليهم لا إلى القلوب فلم يقل فزادها إما ارتكاباً لحذف المضاف ـ أي فزاد الله قلوبهم مرضاً ـ أو إشارة إلى أن مرض القلب مرض لسائر الجسد أو رمزاً إلى أن القلب هو النفس الناطقة ولولاها ما كان الإنسان إنساناً وإعادة مرض منكراً لكونه مغايراً للأول ضرورة أن المزيد يغاير المزيد عليه ، وتوهم من زعم أنه من وضع الظاهر موضع المضمر والتنكير للتفخيم والأليم فعيل من الألم بمعنى مفعل كالسميع بمعنى مسمع وعلى ما ذهب إليه الزمخشري من ألم الثلاثي كوجيع من وجع وإسناده إلى العذاب مجاز على حد جد جده ولم يثبت عنده فعيل بمعنى مفعل وجعل بديع السموات من باب الصفة المشبهة أي بديعة سمواته ، وسميع في قوله :

أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي هجوع

بمعنى سامع أي أمن ريحانة داع من قلبي سامع لدعاء داعيها بدليل ما بعده فإن أكثر القلق والأرق إنما يكون من دواعي النفس وأفكارها فعلى هذا يكون تفسيره بمؤلم اسم فاعل بياناً لحاصل المعنى ، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : كل شيء في القرآن أليم فهو موجع ، وقد جمع للمنافقين نوعان من العذاب عظيم وأليم ، وذلك للتخصيص بالذكر هنا والاندراج مع الكفار هناك ، وقيل : وهذه الجملة معترضة لبيان وعيد النفاق والخداع والباء إما للسببية أو للبدلية و (ما) إما مصدرية مؤولة بمصدر كان إن كان أو بمصدر منتسب من الخبر كالكذب وإما موصولة واستظهره أبو البقاء بأن الضمير المقدر عائد على ما ، ورد في البحر بأنه لا يلزم أن يكون ثم مقدر بل من قرأ يكذبون بالتخفيف وهم الكوفيون فالفعل غير متعد ومن قرأ بالتشديد كنافع وابن كثير وأبي عمرو فالمفعول محذوف لفهم المعنى والتقدير بكونهم يكذبون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما جاء به ، ويحتمل أن يكون المشدد في معنى المخفف للمبالغة في الكذب كما قالوا في بان الشيء وبين ، وصدق وصدق ، وقد يكون التضعيف للزيادة في الحكم كموتت الإبل ، ويحتمل أن يكون من كذب الوحشي إذا جرى ووقف لينظر ما وراءه ، وتلك حال المتحير وهي حال المنافق فهي في الكلام حينئذ استعارة تبعية تحقيقية أو تبعية أو تمثيلية ويشهد لهذا المعنى قوله ﷺ : « مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة » والجار والمجرور صفة لعذاب لا لأليم كما قاله أبو البقاء لأن الأصل في الصفة أن لا توصف والكذب هو الإخبار عن الشيء النسبة أو الموضوع على خلاف

على تركبها من همزة الاستفهام الإنكارى الذى هو نفى معنى (ولا) النافية فهى نفى نفى يفيد الإثبات بطريق برهانى أبلغ
من غيره ولإفادتها التحقيق ـ كما قال ناصر الدين ـ لا يكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرة بما يتلقى به القسم (كإن واللام،
وحرف النفى) والذى ارتضاه الكثير أنها بسيطة لا لأنها تدخل على أن المشددة و(لا) النافية لا تدخل عليها إذ
قد يقال انفسخ بعد التركيب حكمها الأصلى بل لأن الأصل البساطة، ودعوى لا يكاد الخ لا تكاد تسلم كيف
وقد دخلت على رب وحبذا ويا النداء فى ـ ألا رب يوم صالح لك منهما ـ و ـ ألا حبذا هند وأرض بها هند ـ
و ـ ألا يا قيس والضحاك سيرا ـ وضم إلى ذلك تعريف الخبر وتوسيط الفصل وأشار بـ(لا يشعرون) على وجه
إلى أن كونهم من المفسدين قد ظهر ظهور المحسوس بالمشاعر وإن لم يدركوه، وأتى سبحانه بالاستدراك هنا
ولم يأت به بعد المخادعة لأن المخادعة هناك لم يتقدمها ما يتوهم منه الشعور توهما يقتضى تعقيبه بالرفع بخلاف
ما هنا فإنهم لما نهوا عما تعاطوه من الفساد الذى لا يخفى على ذوى العقول أجابوه بادعاء أنهم على خلافه، وأخبر
سبحانه بفسادهم كانوا حقيقين بالعلم به مع أنهم ليسوا كذلك فكان محلا للاستدراك. وما يقال من أنه لا ذم
على من أفسد ولم يعلم وإنما الذم على من أفسد عن علم يدفعه أن المقصر فى العلم مع التمكن منه مذموم بلا ريب
بل ربما يقال إنه أسوأ حالا من غيره، وهذا كله على تقدير أن يكون مفعول (لا يشعرون) محذوفا مقدرا بأنهم
مفسدون، ويحتمل أن يقدر أن وبال ذلك الفساد يرجع إليهم، أو أنا نعلم أنهم مفسدون، ويكون (ألا إنهم هم
المفسدون) لإفادة لازم فائدة الخبر بناء على أنهم عالمون بالخبر جاحدون له كما هو عادتهم المستمرة، ويبعد هذا
إذا كان المنافقون أهل كتاب، ويحتمل أن لا ينوى محذوف وهو أبلغ فى الذم. وفيه مزيد تسلية له ﷺ
إذ من كان من أهل الجهل لا ينبغى للعالم أن يكترث بمخالفته، وفى التأويلات ـ لعلم الهدى ـ إن هذه الآية حجة
على المعتزلة فى أن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلف به وأن الحجة لا تلزم بدون المعرفة فإن الله تعالى
أخبر أن ما صنعوا من النفاق إفساد منهم مع عدم العلم فلو كان حقيقة العلم شرطا للتكليف ولا علم لهم به لم
يكن صنيعهم إفسادا لأن الإفساد ارتكاب المنهى عنه فإذا لم يكن النهى قائما عليهم عن النفاق لم يكن فعلهم
إفسادا حيث كان إفسادا دل على أن التكليف يعتمد قيام آلة العلم والتمكن من المعرفة لا حقيقة المعرفة
فيكون حجة عليهم. وهذه المسألة متفرعة على مسألة مقارنة القدرة للفعل وعدمها، وأنت تعلم أنه مع قيام
الاحتمال يقعد على العجز الاستدلال ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ ﴾ إشارة إلى التحلية
بالحاء المهملة ـ كما أن لا تفسدوا إشارة إلى التخلية بالخاء المعجمة ـ ولذا قدمه وليس هنا ما يدل على أن الأعمال
داخلة فى كمال الإيمان أو فى حقيقته ـ كما قيل ـ لأن اعتبار ترك الفساد لدلالته على التكذيب المنافى للإيمان، وحذف
المؤمن به لظهوره أو أريد افعلوا الإيمان، و(الكاف) فى موضع نصب، وأكثر النحاة يجعلونها نعتا لمصدر
محذوف أى إيمانا كما آمن الناس، وسيبويه لا يجوز حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه فى هذا الموضع ويجعلها
منصوبة على الحال من المصدر المضمر المفهوم من الفعل ولم تجعل متعلقة بآمنوا والظرف لغو بناء على أن
الكاف لا تكون كذلك، و(ما) إما مصدرية أو كافة ولم تجعل موصولة لما فيه من التكلف، والمعنى على المصدرية
آمنوا إيمانا مشابها لإيمان الناس، وعلى الكف حققوا إيمانكم كما تحقق إيمان الناس وذلك بأن يكون مقرونا
بالإخلاص خالصا عن شوائب النفاق، والمراد من الناس الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه من
المؤمنين مطلقا ـ كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ـ وهو نصب عين أولى النهى أو ملتفت

في نسبتهم السفاهة إلى المؤمنين لإيمانهم فلا تورية ولا نفاق، ولعله لما رأى صيغة الماضي زاد في بيت المتنبي لم تسوله
ولا أدري من أين أتى به، ولا يصلح المعتذر مأخذ الشعر، فالأمور بعضها يبيك الوجود، وقوله إن نسب
[إليه] إلى ما صدر عن أحد المتحاورين في الخلاف في معرض ما جرى بينهما في مقام المحاورة مما لا عهد به في الكلام
فضلا عما هو في منصب الإعجاز لا يخفى ما فيه على من اطلع على محاورات الناس قديماً وحديثاً والله يقول الحق وهو
يهدي السبيل ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ١٣ ﴾ رد وأشنع تجهيل حيث أشير إليه مما سلف.
وإنما قال سبحانه هنا: (لا يعلمون) وهناك (لا يشعرون) لأن المثبت لهم هناك هو الإفساد وهو مما يدرك
بأدنى تأمل ولا يحتاج إلى كثير فكر، فنفى عنهم ما يدرك بالمشاعر مبالغة في تجهيلهم، والمثبت هنا السفه والمصدر
به الأمر بالإيمان وذلك مما يحتاج إلى نظر تام يفضي إلى الإيمان والتصديق ولم يقع منهم المأمور به فناسب ذلك
نفي العلم عنهم، ولأن السفه خفة العقل والجهل بالأمور على ما قيل فناسبه أتم مناسبة نفي العلم. وهذا مبني على
ما هو الظاهر في المقول وعلى غير الظاهر غير ظاهر فتدبر * ثم اعلم أنه إذا التقت الهمزتان والأولى مضمومة
والثانية مفتوحة من كلمتين نحو السفهاء ألا ففي ذلك أوجه، تحقيق الهمزتين وبذلك قرأ الكوفيون وابن عامر
وتحقيق الأولى وتخفيف الثانية بإبدالها واواً وبذلك قرأ الحرميان وأبو عمرو، وتسهيل الأولى بجعلها بين الهمزة
والواو، وتحقيق الثانية وتسهيل الأولى وإبدال الثانية واواً، وأجاز قوم جعل الهمزتين بين بين ومنعه آخرون *
﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا ﴾ بيان لمذهب المنافقين وأنهم إذا استقبلوا المؤمنين دفعوهم عن أنفسهم
بقولهم آمنا استهزاء فلا يتوهم أنه مكرر مع أول القصة لأنه إنباء عن خبثهم ومكرهم وكشف عن إفراطهم في
الدعارة وادعاء أنهم مثل المؤمنين في الإيمان الحقيقي وأنهم أحاطوه من جانبيه على أنه لو لم يكن هذا لا ينبغي
أن يتوهم تكراراً أيضاً لأن المعنى ومن ثم من يتفوه بالإيمان نفاقاً للخداع، وذلك التفوه عند لقاء المؤمنين
وليس هنا من التكرار شيء لما فيه من التقييد وزيادة البيان، وأنهم قصدوا بذلك الخداع الاستهزاء، وأنهم
لا يتفوهون بذلك إلا عند الحاجة، والقول بأن المراد بـ(آمنا) أولا الإخبار عن إحداث الإيمان وهنا عن إحداث
إخلاص الإيمان مما لم يرتضه الإمام ولا أقتدي به، وتأييده له بأن الإقرار اللساني كان معلوماً منهم غير محتاج للبيان
وإنما المشكوك الإخلاص القلبي فيجب إرادته، يدفعه النظر من ذي ذوق فيما حررناه، واللقاء استقبال الشخص
قريباً منه وهو أحد أربعة عشر (١) مصدراً لقي، وقرأ أبو حنيفة وابن السميفع لاقوا، وجعله في البحر بمعنى
الفعل المجرد، وحذف المفعول في آمنا قيل اكتفاء بالتقييد قبل (بالله وباليوم الآخر) وقيل المراد آمنا بما آمنتم به
وأبعد من قال أرادوا الإيمان بموسى عليه السلام دون غيره وحذفوا تورية منهم وإيهاماً هذا ولم يصح عندي
في سبب نزول هذه الآية شيء، وأما ما ذكره الزمخشري والبيضاوي ومولانا مفتي الديار الرومية وغيرهم فهو من
طريق السدي الصغير وهو كذاب وتلك السلسلة سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب، وآثار الوضع لائحة على
ما ذكروه فلا يعول عليه ولا يلتفت بوجه إليه ﴿ وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ ﴾ من خلوت به وإليه إذا انفردت معه أو
من قولهم في المثل اطلب الأمر وخلاك ذم أي عداك ومضى عنك، ومنه (قد خلت من قبلكم سنن) وعلى الثاني
المفعول الأول ههنا محذوف لعدم تعلق الغرض به أي إذا خلوهم، وتعديته إلى المفعول الثاني (بإلى) لأن المضي عن
الشيء معنى الوصول إلى الآخر واحتمال أن يكون من خلوت به أي سخرت منه بعيد في الآية إذا أنهوا السخرية معهم

(١) وهي لقيا ولقية ولقاء ولقاءة ولقاة ولقى ولقي ولقيا ولقيا ولقيانا ولقيانة وتلقاء اهـ منه

وحدثوهم كما يقال أحمد إليك فلانا وأذمه إليك مما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام رب العزة وإن ذكره الزمخشري والبيضاوي وغيرهما إذ لم يقع صريحا خلا بمعنى سخر في كلام من يوثق به ، وقولهم : خلا فلان بعرض فلان يعبث به ليس بالصريح إذ يجوز أن يكون خلا على حقيقته أو بمعنى تمكن منه على ما قيل ، والدال على السخرية يعبث به ، وزعم النضر بن شميل أن (إلى) هنا بمعنى مع ولا دليل عليه كالقول بأنها بمعنى الباء على أن سيبويه والخليل لا يقولان بنيابة الحرف عن الحرف ، نعم إن الخلوة كما في التاج تستعمل بـ(إلى والباء ومع) بمعنى واحد ويفهم من كلام الراغب أن أصل معنى الخلو فراغ المكان والحيز عن شاغل وكذا الزمان وليس بمعنى المضي ، وإذا أريد به ذلك فهو مجاز وظاهر كلام غيره أنه حقيقة ، وضعيفان يغلبان قويا ، والمراد بـ(شياطينهم) من كانوا يأمرونهم بالتكذيب من اليهود - كما قاله ابن عباس - أو كهنتهم كما قاله الضحاك وجماعة ، وسموا بذلك لتمردهم وتحسينهم القبيح وتقبيحهم الحسن أو لأن قرناءهم الشياطين إن فسروا بالكهنة - وكان على عهده صلى الله تعالى عليه وسلم كثير منهم ككعب بن الأشرف من بني قريظة وأبي بردة من بني أسلم وعبد الدار في جهينة ، وعوف بن عامر في بني أسد وابن السوداء في الشام .

وحمله على شياطين الجن - كما قاله الكلبي - مما لا يختلج بقلبي ، والشياطين جمع تكسير وإجراؤه مجرى الصحيح - كما في بعض الشواذ - تنزلت به الشياطون لغة غريبة جدا والمفرد شيطان وهو فيعال عند البصريين فنونه أصلية من شطن أي بعد لبعده عن امتثال الأمر ويدل عليه تشيطن وإلا لسقطت ، واحتمال أخذه من الشيطان لا من أصله على أن المعنى فعل فعله خلاف الظاهر ، وعند الكوفيين وزنه فعلان فنونه زائدة من شاط يشيط إذا هلك أو بطل أو احترق غضبا والأنثى شيطانة وأنشدوا في الجمع :

هي البازل الكوماء لا شيء غيرها ... وشيطانة قد جن منها جنونها

وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الشيطان كل متمرد من الجن والإنس والدواب .

﴿ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ أي معية معنوية وهي مساواتهم لهم في اعتقاد اليهودية وهو أم الخبائث ، وأتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث مع ترك التأكيد فيما ألقي على المؤمنين المنكرين لما هم عليه أو المترددين ، وبالجملة الثبوتية مع التأكيد فيما ألقي إلى شياطينهم الذين ليسوا كذلك لأنهم في الأول بصدد دعوى إحداث الإيمان ولم يظهروا هنا لإنكار أحد وتردده إيهاما منهم أنهم بمرتبة لا ينبغي أن يتردد في إيمانهم ليؤكدوا لعله أن يتم لهم مرامهم بذلك في زعمهم وفي الثاني بصدد إفادة الثبات دفعا لما يختلج بخواطر شياطينهم من مخالطة المؤمنين ومخاطبتهم بالإيمان ، وقيل : إن التأكيد كما يكون لإزالة الإنكار والشك يكون لصدق الرغبة وتركه كما يكون لعدم ذلك يكون لعدم اعتناء المتكلم فلرغبة أكدوا ولعدمها تركوا ، أو لأنهم لو قالوا إنا مؤمنون كان ادعاء لكمال الإيمان وثباته ، وهو لا يروج عند المؤمنين مع ما هم عليه من الرذالة وخبث النفاق ولا كذلك شياطينهم ، وعندي أن الوجه هو الأول إذ يرد على الأخيرين قوله تعالى فيما حكى عنهم : (نشهد إنك لرسول الله) إلا أن يقال إنهم أظهروا الرغبة هناك وبالغوا من عدم الرواج لغرض ما من الأغراض والأحوال شتى والعوارض كثيرة ، ولهذا قيل بأنهم للتقية والخداع ، ودعوى أنهم مثل المؤمنين في الإعلان ليجروا عليهم أحكامهم ويعفوهم عن المحاربة أكدوا بالباء فيما تقدم حيث قالوا (بالله وباليوم الآخر) ، والقول بأن الفرق بين آية الشهادة وآية الإيمان هنا ظاهر لأنهم لو قالوا إنا لمؤمنون لكانوا مقرين بأمرين ، برسالته صلى الله تعالى عليه وسلم ووجوب إيمانهم به بخلاف آية الشهادة فإن فيها التزام الأول ولا يلزم من عدم الرغبة في أمرين عدمها في أحدهما ظاهر الركاكة للمنصفين كما لا يخفى ، وربما

الجمهور (معكم) بتحريك العين وقرىء شاذاً بسكونها وهي لغة ربيعة وغنم ﴿إنما نحن مستهزءون ١٤﴾
الاستهزاء الاستخفاف والسخرية، واستفعل بمعنى فعل تقول هزأت به واستهزأت بمعنى كاستعجب وعجب،
وذكر حجة الإسلام الغزالي أن الاستهزاء الاستحقار والاستهانة والتنبيه على العيوب والنقائص على وجه يضحك
منه، وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول وبالإشارة والإيماء، وأرادوا مستخفون بالمؤمنين. وأصل هذه
المادة الخفة يقال ناقته تهزأ به أي تسرع وتخف، وقول الرازي إنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطال ما يجري مجرى
السوء على طريق السخرية غير وافٍ باللغة والعرف. والجملة إما استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم لما قالوا (إنا معكم)
إن صح ذلك فما بالكم توافقون المؤمنين فأجابوا بذلك، أو بدل من (إنا معكم) وهل هو بدل اشتمال أو كل أو بعض؟
خلاف، أما الأول فلأن هذه الجملة تفيد ما تفيده الأولى وهو الثبات على اليهودية لأن المستهزئ بالشيء
مصر على خلافه وزيادة وهو تعظيم الكفر المفيد لدفع شبهة المخالفة وتصلبهم في الكفر فيكون بدل اشتمال،
﴿وأما الثاني﴾ وبه قال السعد فللتساوي من حيث الصدق ولا يقتضي التساوي من حيث المدلول، وأما
الثالث فلأن كونهم معهم عام في المعية الشاملة للاستهزاء والسخرية وغير ذلك، أو تأكيد لما قبله بأن يقال
إن معناهم أنا معكم الثبات على الكفر وإنما نحن مستهزءون لاستلزامه رد الإسلام ونفيه يكون مقرراً للثبات
عليه إذ رفع نقيض الشيء تأكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، أو يقال يلزمه (إنا معكم) إلا توهم أصحاب محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم الإيمان فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم تأكيداً باعتبار ذلك اللازم، وأولى الأوجه
عند المحققين الاستئناف لولا ما ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز من أن موضوع (إنما) أن تجيء لخبر لا يجهله
المخاطب ولا يدفع صحته فإنه يقتضي أن تقدير السؤال هنا أمر مرجوح والأمر فيه سهل، وقرىء (مستهزون)
بتخفيف الهمزة وبقلبها ياء مضمومة، ومنهم من يحذف الياء فيضم الزاي ﴿الله يستهزئ بهم﴾ حمل أهل
الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه تعالى على حقيقته وإن لم يكن المستهزئ من أسمائه سبحانه،
وقالوا إنه التحقير على وجه من شأنه أن من اطلع عليه يتعجب منه ويضحك ولا استحالة في وقوع ذلك
منه عز شأنه ومنعه من قياس الغائب على الشاهد، وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به جل وعلا حقيقة
لما فيه من تقريع المستهزأ به على الجهل الذي فيه ومقتضى الحكمة والرحمة أن يريه الصواب فإن كان عنده أنه
ليس متصفاً بالمستهزأ به فهو لعب لا يليق بكبريائه تعالى، فالآية على هذا مؤولة إما بأن يراد بالاستهزاء
جزاؤه لما بين الفعل وجزائه من مشابهة في القدر وملابسة قوية ونوع سببية مع وجود المشاكلة المحسنة
معها، ففي الكلام استعارة تبعية أو مجاز مرسل، وإما بأن يراد به إنزال الحقارة والهوان فهو مجاز عما هو بمنزلة
الغاية له فيكون من إطلاق المسبب على السبب نظراً إلى التصور وبالعكس نظراً إلى الوجود، وإما بأن يجعل
الله تعالى وتقدس المستهزئ بهم على سبيل الاستعارة المكنية وإثبات الاستهزاء له تخييلاً وهو شيء يصح
تبعاً ولا يصح قصداً وله سبحانه أن يطلق على ذاته المقدسة ما يشاء تفهيماً للعباد، وقد يقال إن الآية جارية على
سبيل التمثيل والمراد يعاملهم سبحانه معاملة المستهزئ، أما في الدنيا بإجراء أحكام الإسلام واستدراجهم من
حيث لا يعلمون، وأما في الآخرة بأن يفتح لأحدهم باب إلى الجنة فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فإذا
جاء أغلق دونه ثم يفتح له باب آخر فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فإذا أتاه أغلق دونه فما يزال كذلك
حتى أن الرجل ليفتح له باب فيقال هلم هلم فما يأتيه، وقد روي ذلك بسند مرسل جيد الإسناد في

المستهزئين بالناس ، وأسند سبحانه الاستهزاء إليه مع صدور الجملة بذكره تنبيهاً على أن الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جانب علمه وقدرته وأنه تعالى كفى عباده المؤمنين وانتقم لهم وما أحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيماً لشأنهم لأنهم ما استهزئ بهم إلا فيه ولا أساءوا إلا من انتصب له . وترك العطف لأنه الأصل وليس في الجملة السابقة ما يصح عطف هذا القول عليه إلا بتكلف وبعد . وقيل لئلا يكون من إرادة الكلام على وجه يكون جواباً عن السؤال عن معاملة الله تعالى معهم في مقابلة معاملتهم هذه مع المؤمنين وقولهم (إنا نحن مستهزءون) إشعاراً بأن ما حكي من الشناعة بحيث يقتضي ظهور غيرة الله تعالى ويسأل كل أحد عن كيفية انتقامه منهم ويشعر كلام بعض المحققين أن لو ورد هذا القول بالعطف ولو على محذوف مناسب للمقام كأنهم مستهزءون بالمؤمنين لأفاد أن ذلك في مقابلة استهزائهم فلا يفيد أن الله تعالى أغنى المؤمنين عن معارضتهم مطلقاً وأنه تولى مجازاتهم مطلقاً بل مع تخصيص التولي بهذه العوارض . وأيضاً لكون استهزاء الله تعالى بمكان بعيد من استهزائهم في حيث لا مناسبة بينهما يكون العطف كعطف أمرين غير متناسبين . وبعضهم رتب الفائدتين اللتين ذكرناهما في الإسناد إليه تعالى على الاستئناف مدعياً أنه لو عطف ولو بحسب التوجيه على مقدر بأن يقال إنا مثلكم مستهزءون بهم والله يستهزئ بهم لفاتت الفائدتان هذا ولعل ما ذكرناه أسلم من القيل والقال وأبعد عن مظان الاستشكال فتدبر . وعدل سبحانه عن أنا مستهزئ بهم المطابق لقولهم إلى قوله (الله يستهزئ بهم) لإفادته التجدد الاستمراري وهو أبلغ من الاستمرار الثبوتي الذي تفيده الاسمية لأن البلاء إذا استمر قد يهون وتألفه النفس كما قيل (١) :

خلقت ألوفاً لو رجعت إلى الصبا ... لفارقت شيبي موجع القلب باكيا

وقد كانت نكايات الله تعالى فيهم تتوالى والآيات في شأنهم أمراً متجدداً مستمراً (أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين) (يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم) (قل استهزءوا إن الله مخرج ما تحذرون) وهذا نوع من العذاب الأدنى (ولعذاب الآخرة أشد لو كانوا يعلمون) ومن صرح بأن المستهزأ به هنا يكون الاستهزاء بهم نصاً وإنما ترك المنافقون فيما حكى عنهم خوفاً من رسول الله والمؤمنين فقالوا اللفظ محتملاً ليكون لهم مجال في [illegible] إذا سمعوا فجعل الله تعالى كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا ﴿ ويمدهم في طغيانهم يعمهون ١٥ ﴾ معطوف على قوله سبحانه وتعالى (يستهزئ بهم) فالبيان له على رأي ، والمد من مد الجيش وأمده بمعنى أي ألحق به ما يقويه ويكثره ، وقيل مده زاد من الجنس وأمده زاد من غير الجنس ، وقيل مد في الشر وأمد في الخير عكس وعد وأوعد ، وإذا استعمل أمد في الشر فلعله من باب فبشرهم بعذاب أليم ، وقد ورد استعمال هذه المادة بمعنيين أحدهما ما ذكرنا ، وثانيهما الإمهال ، ومنه مد العمر ، والواقع هنا من الأول دون الثاني لوجهين : الأول أنه روى عن ابن كثير من غير السبعة (يمدهم) بالضم من المزيد وهو لم يسمع في الثاني ، والثاني أنه متعد بنفسه والآخر متعد باللام والحذف والإيصال خلاف الأصل فلا يرتكب بغير داع ، فمعنى (يمدهم في طغيانهم) يزيدهم ويقويهم فيه ، وإلى ذلك ذهب البيضاوي وغيره ، والحق أن الإمهال هنا محتمل وإليه ذهب الزجاج وابن كيسان ، والوجهان مخدوشان فقد ورد عند من يعول عليه من أهل اللغة كل منهما ثلاثياً ومزيداً ومعدى بنفسه وباللام وكلاهما من أصل واحد ومعناهما يرجع إلى الزيادة كما أوكفا في الصحاح مد الله في عمره ومده في غيه أمهله وطوّل له ،

(١) القائل المتنبي اه منه

وروي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن مدّ الله تعالى في طغيانهم التمكين من العصيان - وعن ابن عباس الإملاء ونسبة المد إلى الله تعالى بأي معنى كان عند أهل الحق حقيقة إذ هو سبحانه وتعالى الموجد للأشياء المتفرد باختراعها على حسب ما اقتضته الحكمة ورضيت له أكمها الاستعدادات، ونسبته إلى غيره سبحانه وتعالى في قوله عز شأنه: (وإخوانهم يمدونهم في الغي) نسبة التوفي إلى الملك في قوله تعالى: (يتوفاكم ملك الموت) مع قوله جل وعلا (الله يتوفى الأنفس) وذهبت المعتزلة أن الزيادة في الطغيان والتقوية فيه مما يستحيل نسبته إليه تعالى حقيقة وحملوا الآية على محامل أخر، وقد قدمنا ما يوهن مذهبهم فتذكره وتأمل ما فيه (والطغيان) بضم الطاء على المشهور، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بكسرها وهما لغتان فيه، وقد جاءا في مصدر اللقاء، ونص أئمة الكسائي، وأصله تجاوز المكان الذي وقفت فيه ومن أخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فقد طغى، ومنه طغى الماء أي تجاوز الحد المعروف فيه، وإضافته إليهم لأنه فعلهم الصادر منهم بقدرهم المؤثرة بإذن الله تعالى فالاختصاص المشعر به الإضافة إنما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار المحلية والاتصاف فإنه معلوم لا حاجة فيه إلى الإضافة ولا باعتبار الإيجاد استقلالا من غير توقف على إذن الفعال لما يريد فإنه اعتبار عليه غبار بل غبار ليس له اعتبار فلا تهولنك جعجعة الزمخشري وقعقعته، ويحتمل أن يكون الاختصاص للإشارة إلى أن طغيان غيرهم في جنبهم كلا شيء لادعاء اختصاصهم به وليس بالمنحرف عن سنن البلاغة (والعمه) التردد والتحير، ويستعمل في الرأي خاصة والعمى فيه وفي البصر فبينهما عموم وخصوص مطلق في الاستعمال وإن تغايرا في أصل الوضع، واختص العمى بالبصر على ما قيل، وأصله الأصيل عدم الأمارات في الطريق التي تنصب لتدل من حجارة وتراب ونحوهما وهي المنار، ويقال عمه يعمه كتعب يتعب عمها وعمهانا فهو عمه وعامه وعمهاء (١) فمعنى يعمهون على هذا يترددون ويتحيرون، وإلى ذلك ذهب جمع من المفسرين، وقيل: العمه العمى عن الرشد، وقال ابن قتيبة: هو أن يركب رأسه فلا يبصر ما يأتي، فالمعنى يعمون عن رشدهم أو يركبون رءوسهم فلا يبصرون وكأن هذا أقرب إلى الصواب لأن المنافقين لم يكونوا مترددين في الكفر بل كانوا مصرين عليه معتقدين أنه الحق وما سواه باطل إلا أن يقال التردد والتحير في أمر آخر لا في الكفر، وجملة (يعمهون) في موضع نصب على الحال إما من الضمير في يمدهم وإما من الضمير في طغيانهم لأنه مصدر مضاف إلى الفاعل، وفي طغيانهم يحتمل أن يكون متعلقا بيمدهم وأن يكون متعلقا بيعمهون، وجاز على خلافه (٢) كون في (طغيانهم ويعمهون) حالين من الضمير في يمدهم ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ ﴾ إشارة إلى المنافقين الذين تقدم ذكرهم الجامعين للأوصاف الذميمة من دعوى الصلاح وهم المفسدون، ونسبة السفه للمؤمنين وهم السفهاء، والاستهزاء وهم المستهزأ بهم، ولبعد منزلتهم في الشر وسوء الحال أشار إليهم بما يدل على البعد، والكلام هنا يمكن أن يكون واقعا موقع (أولئك على هدى من ربهم) فإن السامع بعد سماع ذكرهم وإيراد تلك الأوصاف عليهم كأنه يسأل من أين دخل على هؤلاء هذه الهيئات؟ فيجاب بأن أولئك المستبعدين إنما جسروا عليها لأنهم (اشتروا الضلالة بالهدى) حتى خسرت صفقتهم وفقدوا الاهتداء للطريق المستقيم ووقعوا في تيه الحيرة والضلال، وقيل: هو فذلكة وإجمال لجميع ما تقدم من حقيقة حالهم أو تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الأبلغ والمد في الطغيان أو مقرر لقوله تعالى: (ويمدهم في طغيانهم يعمهون) وفيه حصر المسند على المسند إليه لكون تعريف الموصول للجنس بمنزلة تعريف اللام الجنسي وهو ادعائي باعتبار كمالهم في ذلك الاشتراء،

---

(١) قوله وعمهاء كذا بخط المؤلف اه (٢) المخالف أبو البقاء قال: العامل لا يعمل في حالين اه منه

وتقول سلمى أين أبغي بها بدلاً أراها في الضلال تهيم

على أن يجعل معنى (اشتروا) الخ ومعنى (وما كانوا) الخ تقاربا يأباه حسن العطف كما لا يخفى على من لم يضع فطرته السليمة ، ويجوز أن تكون الجملة حالا ، ولا يخفى سوء حاله على من حسن تمييزه . وقرأ ابن أبي عبلة تجاراتهم على الجمع ووجهه أن لكل واحد تجارة ، ووجه الافراد في قراءة الجمهور فهم المعنى مع الاشارة أن تجاراتهم وإن تعددت فهي من سوق واحدة وهم شركاء فيها ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً ﴾ جملة مقررة لجملة قصة المنافقين المسرودة إلى هنا فلذا لم تعطف على ما قبلها . ولما كان ذلك جارياً على ما فيه من استعارات وتجوزات مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين وبيان أحوالهم عقبه ببيان تصوير تلك الحقيقة وإبرازها في صورة المشاهد بضرب المثل تتميما للبيان . فلضرب المثل شأن لا يخفى ونور لا يطفى يرفع الأستار عن وجوه الحقائق ويميط اللثام عن محيا الدقائق ويبرز المتخيل في معرض اليقين ويجعل الغائب كأنه شاهد ، وربما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفة ، فالوهم ينازع العقل في إدراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما في العقل فبضرب الأمثال تبرز في معرض المحسوس فيساعد الوهم العقل في إدراكها ، وهناك تنجلي غياهب الأوهام ويرتفع شغب الخصام (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وقيل : الأشبه أن تجعل موضحة لقوله تعالى : (أولئك الذين اشتروا الخ) ولا بعد فيه ، والحمل على الاستئناف بعيد لا سيما والأمثال تضرب للكشف والبيان ، والمثل ـ بفتحتين ـ كالمثل ـ بكسر فسكون ـ والمثيل في الأصل النظير والشبيه ، والتفرقة لا أرتضيها ، وكأنه مأخوذ من المثول ـ وهو الانتصاب ـ ومنه الحديث « من أحب أن يتمثل له الناس قياما فليتبوأ مقعده من النار » ثم أطلق على الكلام البليغ الشائع الحسن المشتمل إما على تشبيه بلا تشبيه أو استعارة رائقة تمثيلية وغيرها أو حكمة وموعظة نافعة أو كناية بديعة ، أو نظم من جوامع الكلم الموجز . ولا يشترط فيه أن يكون استعارة مركبة خلافا لمن وهم ، بل لا يشترط أن يكون مجازاً ، وهذه أمثال العرب أفردت بالتآليف وكثرت فيها التصانيف وفيها الكثير مستعملا في معناه الحقيقي ولكونه غريباً في بابه ، وقد قصد حكايته لم يجوزوا تغييره لفوات المقصود وتفسيره بالقول السائر المشبه مضربه بمورده يرد عليه أمثال القرآن لأن الله تعالى ابتدأها وليس لها مورد من قبل ، اللهم إلا أن يقال إن هذا اصطلاح جديد أو أن الأغلب في المثل ذلك . ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة . ومن ذلك (ولله المثل الأعلى) و (مثل الجنة التي وعد المتقون) وهو المراد هنا في المثل دون التمثيل المدلول عليه بالكاف . والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد ناراً الخ فيما سيكشف عن وجهه إن شاء الله تعالى ، فالكاف حرف تشبيه متعلقة بمحذوف خبر عن المبتدأ ، وزعم ابن عطية أنها اسم مثلها في قول الأعشى :

أتنتهون ولن ينهى ذوي شطط كالطعن يذهب فيه الزيت والفتل

وهذا مذهب ابن الحسن ، وليس بالحسن إلا في الضرورة والقول بالزيادة كما في قوله : فصيروا مثل (كعصف مأكول) زيادة في الجهل ، والذي وضع موضع الذين ـ إن كان ضمير (بنورهم) راجعاً إليه ـ والا فهو باق على ظاهره إذ لا حجر في تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وجاز هنا وضع المفرد موضع الجمع ومنعه الجمهور فلم يجوزوا إقامة القائم مقام القائمين لأن هذا مخالف لغيره لخصوصية اقتضته فانه إنما وضع ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجمل فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه ولأنه مع صلته كشيء واحد وعلامة الجمع لا تقع حشواً فلذا لم

الشيء مضيئا بها أو الاشراق وفرط الاضاءة وأصله يكون متعديا ولازما فعلى الاول (ما) موصولة أو موصوفة والظرف صلة أو صفة وهي المفعول والفاعل ضمير النار وعلى الثاني فكذلك وهي الفاعل وأنث فعله لتأويله بمؤنث كالامكنة والجهات أو الفاعل ضمير النار وما زائدة أو ظرف نصب على الظرفية . ولا يجب التصريح بفي حينئذ كما توهم لان الحق أن ما الموصولة أو الموصوفة إذا جعلت ظرفا فالمراد بها الامكنة التي تحيط بالمستوقد وهي الجهات الست وهي مما ينتصب على الظرفية قياسا فكذا ما عبر به عنها . وأولى الوجوه أن تكون (أضاءت) متعدية و(ما) موصولة إذ لا حاجة حينئذ إلى الحمل على المعنى . ولا ارتكاب ما قال ابن هشام لا يبعد زيادة ما هنا حتى ذكروا أنها لم تسمع هنا ولم يحفظ من كلام العرب جلست ما مجلسا حسنا أو لا قمت ما يوم الجمعة . ويا ليت شعري من أين أخذ ذلك الزمخشري وكيف تبعه البيضاوي ؟ وإذا جعل الفاعل ضمير النار والفعل لازم يكون الاسناد إلى السبب لان النار لم توجد حول المستوقد وإنما وجد ضوؤها لكن إشراق ضوئها حوله بمنزلة إشراقها نفسها على ما قيل وهو مبني على أن الظرف إذا تعلق بفعل قاصر له أثر متعد يشترط في تحقق النسبة الظرفية للاثر والمؤثر فلا بد في إشراق كذا في كذا من كون الاشراق والمشرق فيه وهذا كما إذا تعلق الظرف بفعل قاصر كقولهم زيد في الدار فان زيدا والقيام فيها كذا وتمام الكلام إلى ذلك مال الزمخشري . ومن الناس من اكتفى بوجود الاثر فيه وإن لم يوجد المؤثر فيه بذاته كما في الافعال المتعدية فأضاءت الشمس في الارض حقيقة على هذا مجاز على الاول و(حول) ظرف مكان ملازم للظرفية والاضافة ويثنى ويجمع فيقال حوليه وأحواله وحوالته فيثنى على حواليه ولم أظفر بجمعه فيما عندي من الكتب اللغوية ولا تقل حواليه بكسر اللام كما في الصحاح ولعل التثنية والجمع مما يفهم من بعض الكتب أن حولا وكذا حوال بمعنى الجوانب وهي متفرقة إليها حقيقيين وفيه باعتبار تعددها المرة كما أشار إليه المولى عاصم افندي في ترجمة القاموس بالرومية وفيه تأمل . وأصل هذا التركيب موضوع للطواف والاحاطة فالحول للسنة لانه يدور من فصل أو يوم إلى مثله . ومنه الاحتيال والتحيل لتعمق فيه باعتباره كالاستحالة والحوالة وإن حقق في نحو الحول بمعنى القوة وقيل أصله تغير الشيء وانفصاله و(ذهب) الخ جواب (لما) والنسبة ادعائية فانه لما ترتب إذهاب النور على الاضاءة بلا مهلة جعل كأنه سبب له على أنه يكفي في الشرط مجرد التوقف نحو إن كان لي مال حججت . والاذهاب متوقف على الاضاءة . والضمير في (بنورهم) للذي أو للموصوفه وجمعه لما تقدم . واختار النور على النار لانه أعظم مقاصدها وأنسب للمقام بناء وختاما . وقيل الجملة مستأنفة جوابا عما يلوح شبهت حالهم بذلك أو بدل من جملة التمثيل للبيان والضمير للمنافقين وجواب (لما) محذوف أي خمدت النار فبقوا متحيرين . ومثل (ذهب به) وحذفه للايجاز وأمن الالتباس ولا يخفى ما فيه على من له أدنى إنصاف وإن ارتضاه الجم الغفير . وجعل من مثل هذا الالغاز كلام الله تعالى اللطيف الخبير . وإسناد الفعل إليه تعالى حقيقة فهو سبحانه الفعال المطلق الذي بيده التصرف في الامور كلها بواسطة وبغير واسطة . ولا يعترض على الحكيم بشيء . ومن النار على ذلك لا يرضى الله تعالى إيقادها إما مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام أو حقيقية أوقدها الغواة لفساد أو الافساد فاطفاؤها يليق بالحكيم اطفاؤها ولا يرتكب المجاز لم يدع إليه إلا اعتزال وإيقاد نار الغواية والاضلال . وعدي بالباء دون الهمزة لما في المثل السائر أن ذهب بالشيء يفهم منه أنه استصحبه وأمسكه عن الرجوع إلى الحالة الاولى ولا كذلك أذهبه فالباء والهمزة وإن اشتركا في معنى التعدية فلا يبعد أن ينظر صاحب المثل إلى معنى الهمزة والباء الاصليين : أعني الازالة

والمصاحبة والإلصاق. ففي الآية لطف لا يذكر كيف والفاعل هو الله تعالى القوي العزيز الذي لا راد لما أخذه ولا مرسل لما أمسكه. وذكر أبو العباس أن ذهبت بزيد يقتضي ذهاب المتكلم مع زيد دون أذهبته، ولعله يقول: إن ما في الآية مجاز عن شدة الأخذ بحيث لا يرد أو يجوز أن يكون الله تعالى وصف نفسه بالذهاب على معنى يليق به كما وصف نفسه سبحانه بالمجيء في ظاهر قوله تعالى: (وجاء ربك) والذي ذهب إليه سيبويه إلى أن (١) الباء بمعنى الهمزة فكلاهما لمجرد التعدية عنده بلا فرق ولذا لا يجمع بينهما. والنور من الضياء وبمنزلته كما يشير إليه استعمال العرب حيث أضافوا الضياء إليه كما قال ورقة بن نوفل:

« ويظهر في البلاد ضياء نور » وقال العباس رضي الله تعالى عنه:

وأنت لما ظهرت أشرقت الأر ... ض وضاءت بنورك الأفق

ولهذا أطلق عليه سبحانه النور دون الضياء، وأشار سبحانه إلى نفي الضياء الذي هو مقتضى الظاهر بنفي النور وإذهابه لأنه أصله وبنفي الأصل ينتفي الفرع، وهذا الذي ذكرنا هو الذي ارتضاه المحققون من أهل اللغة، ومنه يعلم وجه وصف الشريعة المحمدية بالنور في قوله تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) والشريعة الموسوية بالضياء في قوله تعالى: (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين) وفي ذلك إشارة إلى مقام نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم الجامع الفارق ومزيته على أخيه موسى عليه السلام الذي لم يأته إلا بالفرق وشتان ما بين الحبيب والكليم

وكل آي أتى الرسل الكرام بها ... فإنما اتصلت من نوره بهم

وكذا وجه وصف الصلاة الناهية عن الفحشاء والمنكر في حديث مسلم بالنور والصبر بالضياء، ويعلم من هذا أنه أقوى من الضياء كما قيل (٢) واعترض بأنه قد جاء وصف ما أوتيه نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بالضياء كما جاء وصف ما أوتيه موسى عليه السلام بالنور وإليه يشير كلام الشيخ الأكبر قدس سره في الفتوحات فتدبر، وذهب بعض الناس إلى أن الضياء أقوى من النور لقوله تعالى: (جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) وعلى هذا يكون التعبير بـ(ذهب الله بنورهم) دون ذهب الله بضوئهم دفعاً لاحتمال إذهاب ما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نوراً مع أن الغرض إزالة النور رأساً، وذكر بعضهم أن كلا من الضوء والنور يطلق على ما يطلق عليه الآخر فهما كالمترادفين والفرق إنما نشأ من الاستعمال أو الاصطلاح لا من أصل الوضع والمشهور من هنا قال الحكماء: إن الضوء ما يكون للشيء من ذاته، والنور ما يكون من غيره واستعمل الضوء فيما فيه حرارة حقيقة كالتي في الشمس، أو مجازاً كالذي ذكر فيما أوتيه موسى عليه السلام مما فيه شدة ومزيد كلفة ومنه «والصبر ضياء» ومعلوم أنه فاصح، والنور فيما ليس كذلك كالذي في القمر وفيما جاء به النبي ﷺ من الشريعة السهلة السمحة البيضاء، ومنه «والصلاة نور» ولا شك أنها قرة العين وراحة القلب وإلى ذلك يشير «وجعلت قرة عيني في الصلاة» «وأرحنا يا بلال» واستعمل النور لما يطرأ في الظلمة كما ورد «إن الناس في ظلمة فرش الله تعالى عليهم من نوره» وقول الشاعر:

بينا وعمر الليل في غلوائه ... وله بنور البدر فرع أشمط

والضوء ليس كذلك إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع، والذي يميل القلب إليه أن الضياء يطلق على النور القوي

---

(١) قوله: إلى أن الباء هكذا بخط المؤلف اه مصححه (٢) قوله: كذا قيل إلى قوله فتدبر هذا ليس موجوداً في خط المؤلف بل في المبيضة فقط فلعله ليس بخطه اه مصححه

وعن شعاع النور المنبسط فهو بالمعنى الأول أقوى وبالمعنى الثاني أدنى ولكل مقام مقال ولكل مرتبة عبارة ولا حجر على البليغ في إختيار أحد الأمرين في بعض المقامات لنكتة اعتبرها ومناسبة لاحظها، وآية الشمس لا تدل على أن الضياء أقوى من النور أيضاً وهم مقتضون السموات والأرض برتبة المثل الأعلى . وشاع إطلاق النور على الذوات المجردة دون الضوء ولعل ذلك لأن انسياق العرضية منه إلى الذهن أسرع من انسياقها من النور ثم قد اشتهر أنه عرض وكيفية مغايرة للون، والقول بأنه عبارة عن ظهور اللون أو أنه أجسام صغار تنفصل من المضيء فتتصل بالمستضيء . مما بين بطلانه في الكتب الحكمية وإن قال بكل بعض من الحكماء ، ثم التعبير بالنور هنا دون الضوء يحتمل أن يكون لسر غير ما اشتهر في أذهان الناس وهو كونه أنسب بحال المنافقين الذين حرموا الانتفاع والاضاءة بما سماه من عنده كما سماه سبحانه نوراً في قوله تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب) فكأن الله عز شأنه أمسك عنهم النور وحرمهم الانتفاع به ، ولم يسمه سبحانه ضوءاً لتأتى هذه الإشارة ولو قال فأذهب الله بضوئهم لم يكن فيه من حظ أصحابه وأوضح نقيه من أنوار آلائه فهو المظهر الأتم والرداء المعلم . هذا وإضافة النور إليهم لأدنى ملابسة لأنه للنار في الحقيقة لكن لما كانوا ينتفعون به صح إضافته إليهم . وقرأ ابن السميفع وابن أبي عبلة هنا صنعت ـ لانيا وتخريجها لم يما تقدم، وقرأ اليماني أذهب الله نورهم وفيها تأييد لمذهب سيبويه

﴿ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ١٧ ﴾ عطف على قوله تعالى (ذهب الله بنورهم) وهو أوفق بتأدية المراد ويستفاد منه التقرير لانتفاء النور بالكلية تبعاً لما فيه من ذكر الظلمة وجمعها وتنكيرها وإيراد (لا يبصرون) وجعل الواو للحال بتقدير قد مع ما فيه يقتضى ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه ، وليس المعنى عليه والترك في المشهور طرح الشيء كترك العصا من يده أو تخليته محسوساً كان أو غيره وإن لم يكن في يده كترك وطنه ودينه . وقال الراغب ترك الشيء رفضه قصداً واختياراً أو قهراً واضطراراً . ويفهم من المصباح أنه حقيقة في مفارقة المحسوسات ثم استعير في المعاني، وفي كون الفعل من النواسخ الناصبة للجزأين لتضمنه معنى صير أم لا خلاف، والكل هنا محتمل فعلى الأول (هم) مفعوله الأول و(في ظلمات) مفعوله الثاني و(لا يبصرون) صفة لظلمات بتقدير فيها أو حال من الضمير المستتر ، أو من (هم) ولا يجوز أن يكون (في ظلمات) حالاً و(لا يبصرون) مفعولاً ثانياً لأن الأصل في الخبر أن لا يكون مؤكداً وإن جوزه بعضهم وعلى الثاني (هم) مفعوله ، و (في ظلمات لا يبصرون) حالان مترادفان من المفعول أو متداخلان فالأول من المفعول والثاني من الضمير فيه أو (في ظلمات) متعلق بـ (تركهم) و (لا يبصرون) حال . والظلمة في المشهور عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مستضيئاً فالتقابل بينها وبين الضوء تقابل العدم والملكة، واعترض بأن الظلمة كيفية محسوسة ولا شيء من العدم كذلك وبأنها مجعولة كما يقتضيه قوله تعالى: (وجعل الظلمات والنور) والمجعول لا يكون إلا موجوداً ، وأجيب عن الأول بمنع الصغرى فإنا إذا غمضنا العين لا نشاهد شيئاً ألبتة كذلك إذا فتحنا العين في الظلمة ، وعن الثاني بالمنع أيضاً فإن الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى والمنافي للمجعولية هو العدم الصرف، وقيل : كيفية مانعة من الإبصار فالتقابل تقابل التضاد، واعترض بأنه لو كانت كيفية لما اختلف حال من في الغار المظلم ومن هو في الخارج في الرؤية وعدمها إلا أن يقال المراد أنها كيفية مانعة من إبصار ما فيها فيندفع الاعتراض عنه ، وربما رجح عليه بأنه قد يصدق على الظلمة الأصلية السابقة على وجود العالم دونه كما قيل . وقيل : التقابل بين النور والظلمة تقابل الإيجاب والسلب وجمع الظلمات إما لتعددها في الواقع سواء رجع ضمير الجمع إلى المستوقدين أو المنافقين أو لأنها في الحقيقة ، وإن

فعل، وهو قياسي في جمع فعلاء وأفعل الوصفين - واتقابلا - كأحمر وحمراء - أم انفردا لمانع في الخلقة كغرلاء ورتق-
فإن كان الوصف مشتركا ولكن لم يستعملا على نظام أحمر وحمراء - كرجل آلى ، وامرأة عجزاء - فالوزن فيه
سماعي ، والصمم داء في الأذن يمنع السمع ، وقال الأطباء : هو أن يخلق الصماخ بدون تجويف يشتمل على الهواء
الراكد الذي يسمع الصوت بتموجه فيه أو بتجويف لكن العصب لا يؤدي قوة الحس فإن أدى بكلفة سمي
عندهم طرشا ، وأصله من الصلابة أو السد ، ومنه قولهم قناة صماء ، وصممت القارورة ، والبكم الخرس وزنا ومعنى
، وهو داء في اللسان يمنع من الكلام ، وقيل : الأبكم هو الذي يولد أخرس ، وقيل : الذي لا يفهم شيئا ولا يهتدي
إلى الصواب فيكون إذ ذاك داء في الفؤاد لا في اللسان ، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا ، وقيل :
ظلمة في العين تمنع من إدراك المبصرات ، ويطلق على عدم البصيرة مجازا عند بعض وحقيقة عند آخرين ، وهي
أخبار لمبتدأ محذوف هو ضمير المنافقين أو خبر واحد وتؤول لذلك بعدم قبولهم الحق ، وهم وإن كانوا سماع الآذان
فصحاء الألسن بصراء الأعين إلا أنهم لما لم يصيخوا للحق - وأبت أن تنطق به ألسنتهم ولم يتلمحوا أدلة
الهدى المنصوبة في الآفاق والأنفس - وصفوا بما وصفوا به من الصمم والبكم والعمى على حد قوله :

أعمى إذا ما جارتي برزت ... حتى يواري جارتي الخدر
وأصم عما كان بينهما ... أذني وما في سمعها وقر

وهذا من التشبيه البليغ عند المحققين لذكر الطرفين حكما ، وذكرهما قصدا حكما أو حقيقة مانع عن الاستعارة
عندهم ، وذهب بعضهم إلى أنه استعارة ، وآخرون إلى جواز الأمرين ، وهذا أمر مفروغ عنه ليس تحريره هنا كثير
جدوى ، غير أنهم ذكروا هنا بحثا وهو أنه لا نزاع أن التقدير هم (صم) الخ لكن ليس المستعار له حينئذ مذكورا
لأنه لبيان أحوال مشاعر المنافقين لا ذواتهم ، ففي هذه الصفات استعارة تبعية مصرحة إلا أن يقال تشبيه ذوات
المنافقين بذوات الأشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصمم ، فالقصد إلى إثبات هذا الفرع أقوى وأبلغ ، وكأن
المشابهة بين الحالين تعدت إلى الذاتين فحملت الآية على هذا تشبيه رعاية للمبالغة ، أو يقال ولعله أولى : إن ضمير القصر
راجع للمنافقين السابق ماضيهم وصفاتهم وتشهيرهم بها حتى صاروا مثلا فكأنه قيل هؤلاء المتصفون بما ترى (صم)
على أن المستعار له ما تضمنه الضمير الذي جعل عبارة عن المتصفين بأمر هو المستعار ما تضمن الصم وأخويه من
قوله (صم) الخ فقد انكشف الغطاء وليس هذا بالبعيد جدا . والآية فذلكة ما تقدم ونتيجته إذ قد علم من قوله
سبحانه (لا يشعرون) و(لا يبصرون) أنهم (صم عمي) ومن كونهم يكذبون أنهم لا ينطقون بالحق فهم (بكم) ومن
كونهم غير مهتدين أنهم (لا يرجعون) وقدم الصمم لأنه إذا كان خلقيا يستلزم البكم وأخر العمى - لأنه كما قيل :
شامل لعمى القلب الحاصل من طرق المبصرات والحواس الظاهرة ، وهو بهذا المعنى متأخر لأنه معقول صرف
ولو توسط - حل بين العصا ولحائها ، ولو قدم لأوهم تعلقه بـ (لا يبصرون) - أو الترتيب على وفق حال الممثل له لأنه
يسمع أولا دعوة الحق ثم يجيب ويعترف ثم يتأمل ويتبصر ، ومثل هذه الجملة وردت تارة بالفاء كما في قوله تعالى :
(وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة) وأخرى بدونها كما في قوله تعالى : (فصيام
ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) لأن استلزام ما قبلها وتضمنه لها بالقوة منزلة المتحد
معه فيترك العطف ، ومغايرتها له وترتبها عليه ترتب النتائج والفرع على أصله يقتضي الاقتران بالفاء وهو الشائع
المعروف ، وبعض الناس يجعل الآية من تتمة التمثيل فلا يحتاج حينئذ إلى التجوز ويكفي فيه الفرض وأن

امتنع عادة كما في قوله :

أعلام الياقوت نشرن على رماح من زبرجد

فيفرض هنا حصول الصمم والبكم والعمى إن وقع في هاتيك الظلمة الشديدة المطبقة، وقيل لا يبعد فقد الحواس لمن وقع في ظلمات مخوفة هائلة إذ ربما يؤدي ذلك إلى الموت فضلا عن ذلك، ويؤيد كونها تتمة قراءة ابن مسعود وحفصة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنهم صما وبكما وعميا بالنصب فإن الأوصاف حينئذ تحتمل أن تكون مفعولا ثانيا لترك ولا ظلمات متعلقا به أو في موضع الحال و(لا يبصرون) حالا أو منصوبة على الحال من مفعول تركهم متعديا لاثنين أو لواحد أو منصوبة بفعل محذوف أعني أعني، والقول بأنها منصوبة على الحال من ضمير (لا يبصرون) جهل بالحالة وقريب منه في الفهم من نصب على الذم إذ ذاك إنما يحسن حيث يذكر الاسم السابق، وأما حمل هذه الجملة على القراءة المشهورة دعائية وجعلها إشارة إلى ما يقع في الآخرة من قوله تعالى : (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما) فنسأل الله تعالى العفو والعافية من ارتكاب مثله ونعوذ به من غي قائله وجهله بمثله - بل أدهى وأمر - القول بأن جملة (لا يرجعون) كذلك، ومتعلق لا يرجعون محذوف أي لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه أو عن الضلالة بعد أن اشتروها، وقد لا يقدر شيء ويترك على الإطلاق، والوجهان الأولان مبنيان على أن وجه التشبيه في التمثيل مستنبط من (أولئك الذين اشتروا) الخ والأخير على تقدير أن يكون من (ذهب الله بنورهم) الخ بأن يراد به أنهم بعد الإضاءة خبطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة، فالمراد هنا أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون، وكيف يرجعون إلى حيث ابتدؤا منه، والأعمى لا ينظر طريقا والأبكم لا يسأل عنها والأصم لا يسمع صوتا من صوب مرجعه فيهتدي به، والفاء للدلالة على أن اتصافهم بما تقدم سبب لتحيرهم واحتباسهم كيف ما كانوا.

﴿ ومن البطون ﴾ صم آذان أسماع أرواحهم عن أصوات الوصلة وحقائق إلهام القربة بكم عن تعريف علل بواطنهم عند أطباء القلوب تجنبا، عمي عن رؤية أنوار جمال الحق في سيماء أوليائه، وقال سيدي الجنيد قدس سره : صموا عن فهم ما سمعوا وأبكموا عن عبارة ما عرفوا وعموا عن البصيرة فيما إليه دعوا.

﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ شروع في تمثيل لحالهم إثر تمثيل وبيان لكل دقيق منها وجليل فهم أئمة الكفر الذين افتتنوا فيه وتاهوا في ظلال الضلال بعد أن طاروا إليه بقوادم النفاق وخوافيه فحقيق أن تضرب في بيداء بيان أحوالهم الوخيمة خيمة الأمثال وتمد أطناب الإطناب في شرح أفعالهم ليكون أتم لهم نكالا بعد نكال، وكل كلام له حظ من البلاغة وقسط من الجزالة والبراعة لا بد أن يوفى فيه حق كل من مقامي الإطناب والإيجاز فما ظنك فيما بلغ الذروة العليا من البلاغة والبراعة والإعجاز ؟ ولقد نعى سبحانه عليهم في هذا التمثيل تفاصيل جناياتهم الدنية والتمثيل وهو معطوف على (الذي استوقد نارا) ويكون النظم كمثل ذوي صيب (١) فيظهر مرجع ضمير الجمع فيما بعد ويحصل الملاءمة للمعطوف عليه والمشبه، وأو عند ذوي التحقيق لأحد الأمرين ويتولد منه في الخبر الشك والإبهام والتفصيل على حسب اعتبارات المتكلم وفي الإنشاء

---

(١) ذكر مولانا البيضاوي أن ذوي حذف مقدر والكاف من كصيب زائدة لدخول مثل الأولى عليها حكما ولا تقدير، ونقل عن الرضي أن من مواقع زيادة الكاف دخول لفظ مثل عليه وزيادة حرف أهون من تقدير اسم لا سيما إذا وجد قرب المعطوف عليه فتأمل وتدبر اه منه

بعض أسفارهم وشاهدوا تارات أبخرة تتصاعد من نحو الجبال فتنعقد سحاباً فيمطر ، فإياك أن تلتفت لبرق كلام خلب ولا تظن أن ذلك علة الجهل ، بل هو أصوب . ثم حمل الصيب هنا على السحاب وإن كان محتملا غير أنه بعيد بعد الغمام وكذا حمل السيل عليه ﴿ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾ أي معه ذلك كما في قوله تعالى : (ادخلوا في أمم) وإذا حملت (في) على الظرفية - كما هو الشائع في كلام المفسرين - احتيج إلى حمل الملابسة التي تقتضيها الظرفية على معاني الملابسة الشاملة للسببية والمجاورة وغيرهما فيه ، بذلك انتظم ظلمات ثلاث - ظلمة تكاثفه بتتابعه - وظلمة غمامه مع ظلمة الليل التي يستلزمها المذوق من قوله تعالى : (كلما أضاء لهم مشوا فيه) وكذا فيه رعد وبرق لأنهما في منتهاه ومحل ينصبه ، وقيل : فيه - وهو كما قال الشهاب - وهم نشأ من عدم التدبر ، وإن كان المراد بالصيب السحاب فأمر الظرفية أظهر ، والظلمات حينئذ ظلمة السحمة والتطبيق مع ظلمة الليل ، وجمع الظلمات على التقديرين مضى ، ولم يجمع الرعد والبرق وإن كانا قد جمعا في لسان العرب ، وبه تزداد المبالغة ويحصل المطابقة مع الظلمات والصواعق لأنهما مصدران في الأصل ، وإن أريد بهما المعنى هنا كما هو الظاهر ، والأصل في المصدر أن لا يجمع على أنه لو جمعا لتلظاهراً على تعدد الأنواع كما في المعطوف عليه ، وكل من الرعد والبرق نوع واحد - وذكر الشهاب مدعياً أنه مما لمعت به بوارق العناية في ظلمات الخواطر نكتة سرية في إفرادهما هنا وهي أن الرعد كما ورد في الحديث وجرت به العادة - يسوق السحاب من مكان لآخر فلو تعدد لم يكن السحاب مطبقاً فتزول شدة ظلمته وكذا البرق لو كثر لمعانه لم تطبق الظلمة كما يشير إليه قوله تعالى : (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فإفرادهما متعين هنا ، وعندي - وهو من أنوار العناية المشرقة على آفاق الأسرار - أن شرود ما لم يجمع في آية من القرآن - لما تقدم - لم يجمع البرق إذ ليس هو بالبعيد عنه كما يرشدك إليه (كلما أضاء لهم) والرعد مصاحب له فانعكست أشعته عليه

أو ما ترى الجلد الحقير مقبلا بالظفر لما صار جار المصحف

وارتفاع ظلمات إما على الفاعلية للظرف المعتمد على الموصوف أو على الابتدائية والظرف خبره - وجعل الظرف حالا من النكرة المخصصة وظلمات فاعله - لا يخلو عن ظلمة البعد كما لا يخفى . وللناس في الرعد والبرق أقوال ، والذي عول عليه أن الأول صوت زجر الملك الموكل بالسحاب ، والثاني لمعان مخاريقه التي هي من نار ، والذي اشتهر عند الحكماء أن الشمس إذا أشرقت على الأرض اليابسة حللت منها أجزاء نارية يخالطها أجزاء أرضية فيركب منهما دخان ويختلط بالبخار وهو الحادث بسبب الحرارة السماوية إذا أثرت في البلة ويتصاعدان معاً إلى الطبقة الباردة وينعقد ثمة سحاب ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود إن بقي على طبعه الحار والنزول إن ثقل وبرد وكيف كان يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد ، وقد تشتعل منه لشدة حركته ومحاكته نار لامعة وهي البرق إن لطفت والصاعقة إن غلظت ، وربما كان البرق سبباً للرعد فإن الدخان المشتعل ينطفئ في السحاب فيسمع لانطفائه صوت كما إذا أطفأنا النار بين أيدينا ، والرعد والبرق يكونان معاً إلا أن البرق يرى في الحال لأن الإبصار لا يحتاج إلا إلى المحاذاة من غير حجاب ، والرعد يسمع بعد لأن السماع إنما يحصل بوصول تموج الهواء إلى القوة السامعة وذلك يستدعي زماناً كذا قالوه ، وربما يختلج في ذهنك قرب هذا ولا تدري ماذا تصنع بما ورد عن حضرة من أسري به ليلا - بلا رعد ولا برق - على ظهر البراق وعرج إلى ذي المعارج حيث لا زمان ولا مكان فرجع وهو أعلم خلق الله على الإطلاق صلى الله تعالى عليه وسلم فأنا بحول من عز حوله وتوفيق من غمر في فضله أوفق لك بما يزيل الغين عن العين ويظهر سر جوامع الكلم التي أوتيها سيد الكونين صلى الله تعالى عليه وسلم ،

وأقول: قد صح عند أساطين الحكمة والنبوة بما شاهدوه في أرصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم، وكذا عند سائر المتألهين الربانيين من حكماء الإسلام والفرس وغيرهم أن لكل نوع جسماني من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر له حافظ إياه وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان والإنسان لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها ولا تفاوت فيها وإلا لكان لها شعور بها، فجميع هذه الأنواع من الأرباب وإلى تلك الأرباب أشار صاحب الرسالة العظمى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله: «وإن لكل شيء ملكا» حتى قال: «إن كل قطرة من القطرات ينزل معها ملك» وقال: «أتاني ملك الجبال وملك البحار» وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها، وذكر مولانا الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في تفسير الفاتحة أنه ما من صورة إلا ولها روح، وأطال أعلى الله تعالى الكلام في ذلك. فإذا علمت هذا فلا بعد في أن يقال: أراد صلى الله تعالى عليه وسلم بالملك الموكل بالسحاب في بيان الرعد هو هذا الرب المدبر الحافظ ويزجره تدبيره له حسب استعداده وقابليته، وأراد بصوت ذلك الزجر ما يحدث عند الشق بالأبخرة التي يقتضيه ذلك التدبير وأراد بالمخاريق في بيان البرق وهي جمع مخراق وهو في الأصل ثوب يلف ويضرب به الصبيان بعضهم بعضا الآلة التي يحصل بواسطتها الشق، ولا شك أنها نار من نار أشعلتها شدة الحركة والحك فظهرت كما ترى، وحيث فتحنا لك هذا الباب قدرت على تأويل كثير مما ورد من هذا القبيل حتى قولهم: إن الرعد نطق الملك والبرق ضحكه، وإن كان بحسب الظاهر مما يضحك منه، ولم أر أحدا وفق لهذا فوفق وحقق فتحقق والله تعالى الموفق وهو حسبي ونعم الوكيل ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ الضمائر عائدة على المحذوف المعلوم فيما قبل، وكثيرا ما يلتفت إليه كما في قوله تعالى: (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون).

والجملة استئناف لا محل لها من الإعراب مبني على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل عند بيان أحوالهم الهائلة فماذا يصنعون في تضاعيف تلك الشدة؟ فقال: (يجعلون) الخ، وجوزوا وجوها أخر ككونها في محل جر صفة للمقدر وجوز فيها وفي يكاد كونها صفة صيب بتأويل نحو لا يطيقونه، أو في محل نصب على الحال من ضمير فيه، والعائد محذوف أو اللام نائبة عنه أي صواعقه. والجعل في الأصل الوضع. والأصابع جمع إصبع وفيه تسع لغات حاصلة من ضرب أحوال الهمزة الثلاث في أحوال الباء كذلك، وحكوا عاشرة وهي أصبوع بضمها مع واو وهي مؤنثة وكذا سائر أسمائها إلا الإبهام فبعض بني أسد يذكرها والتأنيث أجود. وفي الآية مبالغة في فرط دهشتهم وكمال حيرتهم كما في البحر من وجوه ﴿أحدها﴾ نسبة الجعل إلى كل الأصابع وهو منسوب إلى بعضها وهو الأنامل ﴿وثانيها﴾ من حيث الإبهام في الأصابع والمعهود إدخال السبابة فكأنهم من فرط دهشتهم يدخلون أي أصبع كانت ولا يسلكون المسلك المعهود ﴿وثالثها﴾ في ذكر الجعل موضع الإدخال فإن جعل شيء في شيء أدل على إحاطة الثاني بالأول من إدخاله فيه وهل هذا من المجاز اللغوي لتسمية الكل باسم جزئه أو للتجوز في الجعل أو هو من المجاز العقلي بأن ينسب الجعل للأصابع وهو للأنامل فيه خلاف والمشهور هو الأول وعليه الجمهور. وابن مالك وجماعة على الأخير ظنا منهم أن المبالغة في الاحتراز عن استماع الصاعقة إنما يكون عليه ولم يكترثوا فيما يتبادر الذهن إلى أن الكل أدخل في الأذن قبل النظر للقرينة، وقيل: لا مجاز هنا أصلا لأن نسبة بعض الأفعال إلى ذي أجزاء تتصف بكل فيه تلبسه ببعض أجزائه كما يقال: دخلت البلد وجئت ليلة الخميس

بما تفيده من المبالغة لأن الكافرين وضع موضع الضمير وعبر به إشعاراً باستحقاق ذوي الصيب ذلك العذاب لكفرهم ويكون الكلام على حد قوله تعالى: (مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته) فإن التشبيه بحرث قوم كذلك لا يخفى حسنه لأن الإهلاك عن سخط أشد وأبلغ وفيه تنبيه على أن ما صنعوه من سد الآذان بالأصابع لا يغني عنهم شيئاً وقد أحاط بهم الهلاك ولا يدفع الحذر القدر. وماذا يصنع مع القضاء تدبير البشر. وجعل الاعتراض من جملة أحوال المشبه على أن المراد (بالكافرين) المنافقون ولا محيص لهم عن عذاب الدارين ووسط بين أحوال المشبه به لإظهار كمال العناية بشأن المشبه والتنبيه على شدة الاتصال مما يأباه الذوق السليم ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ استئناف آخر بياني كأنه قيل: فكيف حالهم مع ذلك البرق؟ فقال (يكاد) الخ. وفي البحر يحتمل أن يكون في موضع جر لذوي المحذوفة فيما تقدم. ويكاد مضارع كاد من أفعال المقاربة وتدل على قرب وقوع الخبر وأنه لم يقع والأول لوجود أسبابه والثاني لمانع أو فقد شرط على ما تقتضي العادة به. والمشهور أنها إن نفيت أثبتت وإن أثبتت نفت وألغزوا بذلك. ولم يرتض هذا أبو حيان وصحح أنها كسائر الأفعال في أن نفيها نفي وإثباتها إثبات. واللام في (البرق) للعهد إشارة إلى ما تقدم نكرة. وقيل إشارة إلى البرق الذي مع الصواعق أي برقها وهو كما ترى. وإسناد الخطف وهو في الأصل الأخذ بسرعة أو الاستلاب إليه من باب إسناد الإحراق إلى النار وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه قريباً. والشائع في خبر (كاد) أن يكون فعلاً مضارعاً غير مقترن بأن المصدرية الاستقبالية أما المضارعية فلدلالته على الحال المناسب للقرب حتى كأنه لشدة قربه وقع. وأما أنه غير مقترن بأن فلمنافاتها لما قصدوا. ونحو - وأبت إلى فهم وما كدت آيبا. وكاد الفقر أن يكون كفراً. وقد كاد من طول البلى أن يمصحا - قليل. وقرأ مجاهد وعلي بن الحسين ويحيى بن وثاب (يخطِف) بكسر الطاء والفتح أفصح. وعن ابن مسعود (يختطف) وعن الحسن (يَخَطِّف) بفتح الياء والخاء وأصله يختطف فأدغم التاء في الطاء. وعن عاصم وقتادة والحسن أيضاً (يَخِطِّف) بفتح الياء وكسر الخاء والطاء المشددة. وعن الحسن أيضاً والأعمش (يِخِطِّف) بكسر الثلاثة والتشديد. وعن زيد (يُخَطِّف) بضم الياء وفتح الخاء وكسر الطاء المشددة وهو تكثير مبالغة لا تعدية. وكسر الطاء في الماضي لغة قريش وهي اللغة الجيدة.

﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ استئناف ثالث كأنه لما قيل إنهم مبتلون باستمرار تجدد خطف الأبصار فهم منه أنهم مشغولون بفعل ما يحتاج إلى الإبصار ساعة فساعة وإلا لغطوها كما سدوا الآذان، فسئل وقيل: ما يفعلون في حالتي وميض البرق وعدمه؟ فأجيب بأنهم حراص على المشي فكلما أضاء لهم اغتنموه ومشوا وإذا أظلم عليهم توقفوا متربصين. (وكلما) في هذه الآية وأمثالها منصوبة على الظرفية وناصبها (ما) هو جواب معنى. و(ما) حرف مصدري أو اسم نكرة بمعنى وقت فالجملة بعدها صلة أو صفة وجعلت شرطاً لما فيها من معناه وهي لتقدير ما بعدها بنكرة تفيد عموماً بدلياً ولهذا أفادت كلما التكرار كما صرح به الأصوليون وذهب إليه بعض النحاة والمفسرين واستفادة التكرار من (إذا) ونحوها من أدوات الشرط من القرائن الخارجية على الصحيح ومن ذلك قوله:

إذا وجدت أوار الحب في كبدي ... أقبلت نحو سقاء القوم أبترد

وزعم أبو حيان أن التكرار الذي ذكره الأصوليون وغيرهم في (كلما) إنما جاء من عموم (ما) لا من وضعها وهو مخالف للمنقول والمعقول. وقد استعملت هنا في لازم معناها كناية أو مجازاً وهو الحرص والمحبة لما دخلت عليه

ولذا قال مع الإضاءة (كلما) ومع الإظلام (إذا)، وقول أبي حيان: إن التكرار متى فهم من (كلما) هنا لزمه التكرار في (إذا) إذ الأمر دائر بين إضاءة البرق والإظلام ومتى وجد (ذا) فقد ذا فلزم من تكرار وجود (ذا) تكرار عدم ذا غفلة عما أرادوه من هذا المعنى الكنائي والمجازي. وأضاء إما متعد كما في قوله:

أعد نظراً يا عبد قيس لعلما ... أضاءت لك النار الحمار المقيدا

والمفعول محذوف أي (كلما أضاء لهم) ممشى (مشوا فيه) وسلكوه، وإما لازم ويقدر حينئذ مضافان - أي كلما لمع لهم مشوا في مطرح ضوئه، ولا بد من التقدير إذ ليس المشي في البرق بل في محله وموضع إشراق ضوئه، وكون (في) للتعليل والمعنى مشوا لأجل الإضاءة فيه يتوقف فيه من له ذوق في العربية، ويؤيد اللزوم قراءة ابن أبي عبلة ضاء ثلاثياً. وفي مصحف ابن مسعود بدل مشوا فيه - مضوا فيه، وللإشارة إلى ضعف قواهم لمزيد خوفهم ودهشتهم لم يأت سبحانه بما يدل على السرعة، ولما حذف مفعول أضاء وكانت النكرة أصلا أشار إلى أنهم لفرط الحيرة كانوا يخبطون خبط عشواء ويمشون كل ممشى، ومعنى (أظلم عليهم) اختفى عنهم، والمشهور استعمال أظلم لازماً، وذكر الأزهري، وناهيك به - في التهذيب أن كل واحد من أوصاف الظلم يكون لازماً ومتعدياً، وعلى احتمال التعدي هنا ويؤيده قراءة زيد بن قطيب والضحاك (أظلم) بالبناء للمفعول مع اتفاق النحاة على أن المطرد بناء المجهول من المتعدي بنفسه يكون المفعول محذوفاً أي - إذا أظلم - البرق بسبب خفائه معاينة الطريق (قاموا) أي وقفوا عن المشي ويتجوز به عن الكساد ومنه قامت السوق، وفي ضده يقال مشت الحال ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ عطف على مجموع الجمل الاستئنافية ولم يجعلوها معطوفة على الأقرب ومن تتمته لخروجها عن التمثيل وعدم صلاحيتها للجواب، وعطف ما ليس بجواب على الجواب ليس بصواب وجوزه بعض المحققين إذ لا بأس بأن يزاد في الجواب ما يناسبه وإن لم يكن له دخل فيه بل قد يستحسن ذلك إذا اقتضاه المقام كما في ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ الآية، وكونها اعتراضية أو حالية من ضمير (قاموا) بتقدير المبتدأ أو معطوفة على الجملة الأولى مع تخلل الفواصل اللفظية والمقدرة فضول عند ذوي الفضل، والقول بأنه أتى بها لتوبيخ المنافقين حيث لم ينتبهوا لأن من قدر على إيجاد قصيف الرعد ووميضه وإعدامهما قادر على إذهاب سمعهم وأبصارهم أفلا يرجعون عن ضلالهم عن التوبيخ إذ لا يصح عطف الممثل له على حال الممثل به، ومفعول شاء هنا محذوف وكثيراً ما يحذف (1) مفعولها إذا وقعت في حيز الشرط ولم يكن مستغرباً، والمعنى ولو أراد الله إذهاب سمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق لذهب، وتقدم ما يدل على التقييد من (يجعلون، ويكاد) قوى دلالة السياق عليه وأخرجه من الغرابة، ولك أن لا تقيد ذلك المفعول وتقيد الجواب كما صنعه الزمخشري أو لا تقيد أصلا، ويكون المعنى لو أراد الله إذهاب هاتيك القوى أذهبها من غير سبب فلا يغتنم ما صنعوه. والمشيئة عند المتكلمين كالإرادة سواء، وقيل: أصل المشيئة إيجاد الشيء وإصابته وإن استعمل عرفاً في موضع الإرادة، وقرأ ابن أبي عبلة - لأذهب الله بأسماعهم - وهي محمولة على زيادة الباء لتأكيد التعدية أو على أن - أذهب - لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه في (تنبت بالدهن) (ولا تلقوا بأيديكم) إذ الجمع بين أداتي تعدية لا يجوز، وبعضهم يقدر له مفعولا - أي لأذهبهم - فيهون الأمر (2)، وكلمة (لو) لتعليق حصول أمر ماض هو الجزاء بحصول أمر مفروض هو الشرط لما بينهما من

(1) ومثل شاء أراد اهـ منه (2) وقريب من هذا المعنى ما قيل في القراءة المشهورة: إن معنى ذهب الله بسمعهم وأبصارهم - أهلكهم لأن في إهلاكهم ذهاب ذلك وهو معنى قريب جيد اهـ منه

تكون حقيقة أو ادعاء ومن قضية مفروضة الشرط دالة على انتفائه قطعاً والمنازع فيه مكابر وأما دلالتها
على انتفاء الجزاء فقد قيل وقيل والحق أنه إن كان ما بينهما من الدوران قد بنى الحكم على اعتباره فهي دالة
عليه بواسطة مدلولها ضرورة استلزام انتفاء العلة لانتفاء المعلول . أما في الدوران الكلي كما في قوله تعالى :
شاء [ولو شاء لهداكم] وقولك لو جئتني لأكرمتك فظاهر ثم إنه قد يساق الكلام لتعليل انتفاء الجزاء بانتفاء
الشرط كما في المثالين وهو الاستعمال الشائع في (لو) ولهذا قيل إنها لامتناع الثاني لامتناع الأول وقد يساق للاستدلال
بانتفاء الثاني لكونه ظاهراً أو مسلماً على انتفاء الأول لكونه بعكسه كما في قوله تعالى : [لو كان فيهما آلهة إلا
الله لفسدتا] و [لو كان خيراً ما سبقونا إليه] والانتفاء في الأول حقيقي وفي الثاني ادعائي ، وكذا انتفاء
اللزومين وليس هذا بطريق السببية الخارجية بل بطريق الدلالة العقلية الراجعة إلى سببية العلم بانتفاء الثاني للعلم
بانتفاء الأول ، ومن لم يتنبه زعم أنه لانتفاء الأول لانتفاء الثاني . وأما في مادة الدوران الجزئي كما في قولك :
لو طلعت الشمس لوجد الضوء فلأن الجزاء المنوط بالشرط ليس وجود أي ضوء بل وجود الضوء الخاص
الناشيء من الطلوع ولا ريب في انتفائه بانتفائه هذا إذا بني الحكم على اعتبار الدوران ولم يبن على عدمه فإما
أن يعتبر تحقق مدار آخر له أو لا فإن اعتبر فالدلالة تابعة لحال ذلك المدار فإن كان بينه وبين الانتفاء الأول منافاة
تعين الدلالة كما إذا قلت لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء فإن وجود الضوء مناف في الحقيقة بسبب آخر هو
المدار ووضع عدم الطلوع موضعه لكونه كاشفاً عنه فكأنه قيل لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء بالقمر فلا

ولا ريب في أن هذا الجزاء منتف عند انتفاء الشرط لاستحالة الضوء القمري عند طلوع الشمس ،
وإن لم يكن بينهما منافاة تعين عدم الدلالة كحديث لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي إنها لابنة أخي (١)
من الرضاعة ، فإن المدار المعتبر في ضمن الشرط ، أعني كونها ابنة الأخ ، غير مناف لانتفائه الذي هو كونها
ربيبته بل مجامع له ومن ضرورته مجامعة أثريهما أعني الحرمة الناشئة من هذا وهذا وإن لم يعتبر تحقق مدار
آخر بل بني الحكم على اعتبار عدمه فلا دلالة لها على ذلك أصلا ، ومساق الكلام حينئذ لبيان ثبوت الجزاء على
كل حال بتعليقه بما ينافيه ليعلم ثبوته عند وقوع ما لا ينافيه بالأولى كما في قوله تعالى : [(٢) قل لو أنتم تملكون
خزائن رحمة ربي إذاً لأمسكتم] فإن الجزاء قد نيط بما ينافيه إيذاناً بأنه في نفسه بحيث يجب ثبوته مع فرض
انتفاء سببه أو تحقق سبب انتفائه فكيف إذا لم يكن كذلك على طريقة (لو) الوصلية ، ونعم العبد صهيب لو
لم يخف الله لم يعصه ، فإن حمل على تعليق عدم العصيان في ضمن عدم الخوف بمدار آخر كالحياء مما يجامع
الخوف كان من قبيل حديث الربيبة وإن حمل على بيان استحالة عصيانه مبالغة كان من هذا القبيل ، والآية
الكريمة واردة على الاستعمال الشائع مفيدة لقطعية حالهم وعلى مذهبهم وأنه قد بلغ الأمر إلى حيث لو
تعلقت مشيئة الله تعالى بإزالة قواهم لزالت لتحقق ما يقتضيه اقتضاء تاماً . وقيل كلمة (لو) فيها لربط جزائها
بشرطها مجردة عن الدلالة على انتفاء أحدهما لانتفاء الآخر بمنزلة إن ، وذكر جميع ذلك مولانا مفتي الديار
الرومية ولعله قد أصاب الغرض إلا أن كلام مولانا الكوراني يشعر باختيار أن (لو) موضوعة لمجرد تعليق
حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الأول أو الثاني أو على استمرار الجزاء

(١) من بنات أبي سلمة اه منه (٢) ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : لو كان الإيمان بالثريا لناله رجال من فارس اه
وقول علي كرم الله تعالى وجهه : لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً اه منه

بل جميع هذه الأمور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة؛ وبه قال بعضهم، وما ذهب إليه ابن الحاجب من أنها للدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني من لوازم هذا المفهوم وكونه لازماً لا يستلزم الإرادة في جميع الموارد فإن الدلالة غير الإرادة. وذكر أن ما قالوه من أنها لتعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فرضاً مع القطع بانتفائه فيلزم لأجل انتفائه انتفاء ما علق به فيفيد أن انتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الأول فيه مع توقفه على كون انتفاء الأول مأخوذاً في مدخولها، وقد عرفت أنه يستلزم خلاف الأصل يرد عليه أن المستفاد من التعليق على أمر مفروض الحصول إبداء المانع من حصول المعلق في الماضي وأنه لم يخرج من العدم الأصلي إلى حد الوجود وبقي على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم، وأما إن انتفاءه سبب لانتفائه في الخارج فكلا كيف والشرط النحوي قد يكون مسبباً مضافاً للجزاء؟ نعم إن هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي، وما استدل به العلامة التفتازاني على إفادتها السببية الخارجية من قول الحماسي:

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

لأن استثناء المقدم لا ينتج نقيض التالي، مدفوع بأن اللازم مما ذكر أن لا تكون مستعملة للاستدلال بانتفاء الأول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه أن لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لإفادة إبداء المانع مع قيام المقتضي كيف ولو كان معناها إفادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فإنه يكون إفادة وتأسيساً، وهذا محصل ما قالوه رداً وقبولاً. وزبدة ما ذكروه إجمالاً وتفصيلاً، ومعظم مفتي أهل العربية أفتوا بما قاله مفتي الديار الرومية. ولا أوجب عليك التقليد فالأقوال بين يديك فاختر منها ما تريده

﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٢٠ ﴾ كالتعليل للشرطية والتقرير لمضمونها الناطق بقدرته تعالى على إذهاب ما ذكر لأن القادر على الكل قادر على البعض. والشيء لغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه كما نص عليه سيبويه، وهو شامل للمعدوم والموجود الواجب والممكن وتختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن فيطلق تارة، ويراد به جميع أفراده كقوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان ما، ويطلق ويراد به الممكن مطلقاً كما في الآية الكريمة بقرينة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن، وقد يطلق ويراد به الممكن الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) بقرينة كونه متصوراً مشيئاً فعله غداً، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر كما في قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) بقرينة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم، وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي كما في قوله تعالى: (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) أي موجوداً خارجياً لامتناع أن يراد نفي كونه شيئاً بالمعنى اللغوي الأعم الشامل للمعدوم الثابت في نفس الأمر لأن كل مخلوق فهو في الأزل شيء، أي معدوم ثابت في نفس الأمر وإطلاق الشيء عليه قد قرر، والأصل في الإطلاق الحقيقة ولا يعدل عنه إلا لصارف ولا صارف. وشيوع استعماله في الموجود لا ينهض صارفاً إذ ذاك إنما هو لكون تعلق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لاختصاصه به لغة، وما ذكره مولانا البيضاوي من اختصاصه بالموجود لأنه في الأصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة؛ وحينئذ يتناول الباري تعالى وبمعنى مشيء أخرى أي مشيء وجوده الخ فيه ما فيه. أنه يلزمه في قوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) استعمال المشترك في معنييه لأنه إذا كان بمعنى الشائي

لا يشمل نحو الجمادات عنده ، وإذا كان معنى الشيء وجوده لا يشمل الواجب تعالى شأنه ، وفي استعمال المشترك
في معنييه خلاف (١) ولا خلاف في الاستدلال بالآية على إحاطة علمه تعالى . وأما ما ذكر في شرح المواقف
والمقاصد فجعجعة ولا أرى طحناً ، وقعقعة ولا أرى سلاحا تفنا . وقد كفانا مؤنة الإطالة في رده مولانا
الكوراني قدس سره ، والنزاع في هذا وإن كان لفظيا والبحث فيه من وظيفة أصحاب اللغة إلا أنه يبتنى على النزاع
في أن المعدوم الممكن ثابت أولا . وهذا بحث طالما تحيرت فيه أقوام وزلت فيه أقدام ، والحق الذي عليه المحققون
الأول لأن المعدوم الممكن أي ما يصدق عليه هذا المفهوم متصور ويراد بعضه دون بعض ، وكل ما هو كذلك
فهو متميز في نفسه من غير فرض الذهن ، وكل ما هو كذلك فهو ثابت متقرر في خارج أذهاننا منفكا عن الوجود
الخارجي فهو إلا في نفس الأمر . والمراد به علم الحق تعالى باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس فإن لعلم الحق
تعالى اعتبارين أحدهما أنه ليس غيرا والثاني أنه ليس عينا ، ولا يقال بالاعتبار الأول إنه تابع للمعلوم
لأن التبعية نسبة تقتضي متغايرين ولو اعتبارا ، ولا تغاير عند عدم المغايرة . ويقال ذلك بالاعتبار الثاني فيتأخر
النسبي المصحح للتبعية ، والمعلوم الذي يتبعه العلم هو ذات الحق تعالى بجميع شئونه ونسبه واعتباراته . ومن هنا
قالوا : علمه تعالى بالأشياء أزلا عين علمه بنفسه لأن كل شيء من نسب علمه بالاعتبار الأول فإذا علم الذات علم
نسبها فقد علم كل شيء من عين علمه بنفسه ، وحيث لم يكن شيء بل من نسب العلم بالاعتبار الأول إذ لا ثبوت له
في نفسه من غير فرض إذ الثابت كذلك هو أنه تعالى لا شريك له فلا يتعلق به العلم بالاعتبار الثاني ابتداء ، ومتى
كان تعلق العلم بالأشياء أزليا لم تكن أعداما صرفة إذ لا يصح حينئذ أن تكون طرفا إذ لا تمايز ، وإذا قد تحقق
وجه ما فهي أزلية بأزلية العلم . ولذا لم تكن الماهيات بذواتها مجعولة لأن الجعل تابع للإرادة التابعة للعلم التابع
للمعلوم الثابت ، فالثبوت متقدم على الجعل بمراتب فلا تكون من حيث الثبوت أثرا للجعل والإيجاد ، وإنما هي
مجعولة في وجودها ، لأن العالم حادث وكل حادث مجعول وليس الوجود حالا حتى لا تتعلق به القدرة ، ويلزم
أن لا يكون الباري تعالى موجدا للممكنات ولا قادرا عليها لأنه قد حقق أن الوجود عيني ما بانضمامه إلى
الماهيات الممكنة يترتب عليها آثارها المختصة بها موجود أما أولا فلأن كل مفهوم مغاير للوجود فإنه إنما يكون
موجودا بأمر ينضم إليه وهو الوجود ، فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد وإلا لتسلسل ، وامتيازه عما عداه بأن
وجوده ليس زائدا على ذاته . وأما ثانيا فلأنه لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء أصلا لأن الماهية الممكنة قبل
انضمام الوجود متصفة بالعدم الخارجي فلو كان الوجود معدوما كان مثلها عدميا لا محتاجه فلا يترتب على الماهية
بضمه آثارها لأنه على تقدير كونه معدوما لا يعرض له بعد الضم إلا افتقاره إلى الوجود ، وهذا بعينه متحقق
في الماهية قبل الضم فلا يحدث لها بالضم وصف لم تكن عليه ، فلو كان هذا الوجود المعدوم مفيدا لترتب الآثار
لكانت الماهية مستغنية عن الوجود حال افتقارها إليه واللازم باطل لاستحالة اجتماع النقيضين فلابد أن يكون
الوجود موجودا بوجود هو نفسه وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه ، والأول باطل ، والثاني
قاض بالمطلوب . نعم الوجود بمعنى الموجودية حال لأنه صفة اعتبارية ليست بعرض ولا سلب ، ومع هذا يتعلق
به الجعل لكن لا ابتداء بل بضم حصة من الوجود الموجود إلى الماهية فيترتب على ذلك اتصاف الماهية بالموجودية
وظاهر أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداء أن لا تتعلق به بوجه آخر ، وإذا تبين

(١) والإمام الغزالي لا يقول باستعمال المشترك في معنييه واستدل في قواعد العقائد بالآية على عموم علمه تعالى اهـ منه

أن الماهيات مجعولة في وجودها فلابد أن يكون وجود كل شيء عين حقيقته ، بمعنى أن ما صدق عليه حقيقة الشيء
من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه وجوده ، وليس هناك أمران متمايزان في الخارج كالسواد والجسم
إذ الوجود إن قام بالماهية معدومة لزم التناقض ، أو موجودة لزم وجودان مع الدور أو التسلسل . والقول بأن
الوجود ينضم إلى الماهية من حيث هي لا تحقيق فيه ، إذ تحقق في محله أن الماهية قبل عروض الوجود متصفة في نفس
الأمر بالعدم قطعاً لاستحالة خلوها عن النقيضين بيد أن غاية الأمر أنها تعتبر معها العدم لا بمعنى أن يحكم عليها
بأنها معدومة ، وعدم اعتبار العدم معها حين عروض الوجود لا يجعلها منفكة عنه في نفس الأمر وإنما
يجعلها منفكة عنه باعتبارنا وعدم الوجود أمر يحصل لها باعتبار نفس الأمر لا من حيث اعتبارنا ، فخلوها
عن العدم باعتبارنا لا يصحح اتصافها بالوجود من حيث هي هي في نفس الأمر سالمة عن المحذور فإذاً ليس
هناك موجودان تقوم إحداهما بالأخرى بل عين الشخص في الخارج عين تعين الماهية فيه وهو عين الماهية
فيه أيضاً إذ ليس التعين أمراً وجودياً مغايراً لذات الشخص وماهيتها الماهية في الخارج تغايراً عنوانياً كما هما
ومن الفرد بل لا وجود في الخارج إلا للأشخاص ، وهي عين تعينات الماهية وعين الماهية في الخارج لاتحادهما بها
وعلى هذا فالأشياء مقدورية الممكن إذ جعله جعل حصته من الوجود المطلق الموجود في الخارج مقترنة بأعراض
وهيآت يقتضيها استعداد حصته من الماهية النوعية فيكون شخصاً ، وإيجاد الشخص من الماهية على التوجيه
المذكور عين إيجاد الماهية لأنهما متحدان في الخارج جعلاً ووجوداً متمايزان في العقل فقط ، وهذا تحقيق قولهم
المجعول هو الوجود الخاص ، ولا يستلزم معدوماً عرضه الإيجاد لأن له ثبوتاً في نفس الأمر إذ ما لا ثبوت له — وهو
المنفي — لا اقتضاء فيه لعروض الوجود بوجه ، وإلا لكان الانقلاب ممكناً واللازم باطل ، فالثبوت الأزلي للماهية الممكن
هو المصحح لعروض الإمكان المصحح للمقدورية لأنه اللازم لما ثبوته هو هو هذا والبحث طويل والمطالب جليل ، وقد
أشبعنا الكلام عليه في الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية على وجه يندر فيه كلام المعترضين الخالصين
تبعنا فيه ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ، وعندي نبذة يسيرة تقدمت في تفسير الآية الكريمة فاحفظها
فلا أظنك تجدها في تفسير ، وحيث كان الشيء عاماً لغة واصطلاحاً عند أهل الله تعالى ، وإن ذهب إليه المعتزلة
أيضاً فلا بد في مثل ما نحن فيه من تخصيصه بدليل العقل بالممكن ، والقدرة عند الأشاعرة صفة ذاتية ذات
إضافة تقتضي التمكن من الإيجاد والإعدام والإبقاء لا نفس التمكن لأنه أمر اعتباري ولا نفي العجز عنه تعالى
لأنه من الصفات السلبية ، ولعل من اختار ذلك اختاره تقليلاً للصفات الثابتة . أو نقول في القادر هو الذي
إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . والمشيئة عندنا صفة مرجحة لأحد طرفي المقدور ، وعند الحكماء
— العناية الأزلية — ساغ لنا أن نعرفه بما ذكر دونهم خلافاً لمن وهم فيه — والقدير — هو الفعال لكل ما يشاء على قدر
ما تقتضيه الحكمة ، وقلما يوصف به غيره تعالى ، والمقتدر إن استعمل فيه تعالى فمعناه القدير ، أو في البشر فمعناه
المتكلف والمكتسب للقدرة ، واشتقاق القدرة من القدر بمعنى التحديد والتعيين ، وفي الآية دليل على أن الممكن
الحادث حال بقائه مقدور لأنه شيء وكل شيء مقدور له تعالى ، ومعنى كونه مقدوراً أن الفاعل إن شاء أعدمه
وإن شاء لم يعدمه واحتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر مما أجمع عليه من قال إن علة الحاجة هي الإمكان ضرورة
أن الإمكان لازم له حال البقاء ، وأما من قال إن علة الحاجة الحدوث وحده أو مع الإمكان قال باستغنائه إذ
لا حدوث حينئذ وتمسك في ذلك بقياس البناء بعد البناء ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا إن الجواهر لا تخلو
عن الأعراض وهي لا تبقى زمانين فلا يتصور الاستغناء عن القادر سبحانه بحال ، وهذا ما ذهب إليه الأشعري

سولما فيه من مكابرة الحس ظاهراً أنكره أهل الظاهر، نعم يسلمه العارفون من أهل الشهود، وناهيك بهم، حتى إنهم زادوا على ذلك فقالوا إن الجواهر لا تبقى زمانين أيضاً والناس في لبس من خلق جديد، وأنا أسلم ما قالوا وأفوض أمري إلى الله الذي لا يتقيد بشأن وقد كان ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان، ثم المراد من هذا التمثيل تشبيه حال المنافقين في الشدة ولباس إيمانهم المبطن بالكفر المطرز بالخداع حذر القتل بحال ذوي مطر شديد فيه ما فيه يرقعون خروق آذانهم بأصابعهم حذر الهلاك إلى آخر ما علم من أوصافهم، ووجه الشبه وجدان ما ينفع ظاهره وفي باطنه بلاء عظيم، وقيل: شبه سبحانه المنافقين بأصحاب الصيب وإيمانهم المشوب بصيب فيه ما ذكر من حيث أنه وإن كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد كذا عاد نفعه ضرراً، ونفاقهم حذراً عن النكاية بجعل الأصابع في الآذان عادها حذر الموت من حيث أنه لا يرد من القدر شيئاً وتحيرهم لشدة ما عني وجهلهم بما يأتون ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف أن يخطف أبصارهم خطوا يسيراً ثم إذا خفي بقوا متقيدين لا حراك لهم، وقيل: جعل الإسلام الذي هو سبب المنافع في الدارين كالصيب الذي هو سبب المنفعة وما في الإسلام من الشدائد والحدود بمنزلة الظلمات والرعد وما فيه من الغنيمة والمنافع بمنزلة البرق فهم قد جعلوا أصابعهم في آذانهم من سماع شدائده وإذا لمع لهم برق غنيمة مشوا فيه (وإذا أظلم عليهم) بالشدائد (قاموا) متحيرين، وقيل غير ذلك، ومما تقتضيه جزالة التنزيل وتستدعيه فخامة شأنه الجليل غير خفي عليك إذا لمعت بوارق العناية لديك (ومن البطون) تشبيه من ذكر في التشبيه الأول بذوي صيب فيكون قوله تعالى: (كلما أضاء) الخ إشارة إلى أنهم كلما وجدوا من طاعتهم حلاوة وعرضاً عاجلاً (مشوا فيه) وإذا حبس عليهم طريق الكرامات تركوا الطاعات، وقال الحسين: إذا أضاء لهم مرادهم من الدنيا في الدين أكثروا من تحصيله (وإذا أظلم عليهم قاموا) متحيرين ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾ لما بين سبحانه فرق المكلفين وقسمهم إلى مؤمنين وكفار ومذبذبين، وقال في الطائفة الأولى: (الذين يؤمنون) وفي الثانية (سواء عليهم) وفي الثالثة (يخادعون الله) وشرح ما ترجع إليه أحوالهم دنيا وأخرى فقال سبحانه في الأول: (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) وفي الثانية (ختم الله على قلوبهم) (ولهم عذاب عظيم) وفي الثالثة (في قلوبهم مرض) (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) أقبل عز شأنه عليهم بالخطاب على نهج الالتفات هزاً لهم إلى الإصغاء وتوجيهاً لقلوبهم نحو التلقي وجبراً لما في العبادة من الكلفة بلذيذ المخاطبة ويكفي للنكتة الوجود في البعض، و(يا) حرف لا اسم فعل على الصحيح وضع لنداء البعيد، وقيل: لمطلق النداء أو مشتركة بين قسميه، وعلى الأول ينادى بها القريب لتنزيله منزلة غيره إما لعلو مرتبة المنادي أو المنادى، وقد ينزل غفلة السامع وسوء فهمه منزلة بعده، وقد يكون ذلك للاعتناء بأمر المدعو له والحث عليه لأن نداء البعيد وتكليفه الحضور لأمر يقتضي الاعتناء والحث، فاستعمل في لازم معناه على أنه مجاز مرسل أو استعارة تبعية في الحرف أو مكنية وتخييلية، وهو مع المنادى المنصوب لفظاً أو تقديراً به لنيابته عن نحو ناديت الإنشائي أو بناديت اللازم الإضمار لظهور معناه مع قصد الإنشاء كلام يحسن السكوت عليه كما يحسن في نحو (لا ونعم) و(أي) اسم مبهم والواقعة في النداء نكرة موضوعة لبعض من كل ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها لنداء ما فيه أل لأن (يا) لا يدخل عليها في غير الله إلا شذوذاً لتعذر الجمع بين حرفي التعريف فإنهما كمثلين وهما لا يجتمعان إلا أنها شذ من نحو

فلا والله لا يلفى لما بي ... ولا للما بهم أبداً دواء

حركة الاعراب في نحو ـ يازيد بن عمرو ـ في قول من ضم الدال من زيد انتهى ملخصاً وقد ذكر ذلك ابن الشجري في أماليه وأكثر في الحط على ابن نزار وبين ما وقع بينه وبينه مشافهة ، ولولا مزيد الاطالة لذكرته بعجره وبجره ، وأنت تعلم ما في ذلك كله من الوهن ، ولهذا قال بعض المحققين : إن الحق أنها حركة اتباع ومناسبة لضمة المنادى ككسر الميم من غلامي ، وحينئذ يندفع الاشكال كما لا يخفى على ذوي الكمال ، بقي الكلام في اللام الداخلة على هذا النعت هل هي للتعريف أم لا ؟ والذي عليه الجمهور ـ وهو المشهور ـ أنها للتعريف كما تقدمت الاشارة اليه ، وقد سئل عن ذلك أبو نزار فقال : إنها هناك ليست للتعريف لأن التعريف لا يكون إلا بين اثنين في ثالث واللام فيما نحن فيه داخلة في اسم المخاطب ، ثم قال : والصحيح إنها دخلت بدلا من ـ يا ، وأي ـ وإن كان منادى إلا أن نداءه لفظي والمنادى على الحقيقة هو المقرون بال ، لما قصدوا تأكيد التنبيه ـ وقدروا تكرير حرف النداء ـ كرهوا التكرير فعوضوا عن حرف النداء ثانياً ها وثالثاً أل ، وتعقبه ابن الشجري قائلا : إن هذا قول فاسد بل اللام هناك لتعريف الحضور كالتعريف في قولك جاء هذا الرجل مثلا ولكنها لما دخلت على اسم المخاطب صار الحكم للخطاب من حيث كان قولنا يا أيها الرجل معناه يا رجل ، ولما كان الرجل هو المخاطب في المعنى غلب حكم الخطاب فاكتفى باثنين لأن أسماء الخطاب لا تفتقر في تعريفها إلى حضور ثالث ، ألا ترى أن قولك خرجت يا هذا وانطلقت وأكرمتك لا حاجة به إلى ثالث ؟ وليس كل وجوه التعريف يقتضي أن يكون بين اثنين في ثالث فان ضمير المتكلم في أنا خرجت معرفة إجماعا ولا يتوقف تعريفه على حضور ثالث ، وأيضا ما قص من حديث التعويض يستدعي بظاهره أن يكون أصل يا أيها الرجل مثلا (يا أي يا يا رجل) وأنهم عوضوا من ـ يا ـ الثانية ها ومن الثالثة الألف واللام ، وأنت تعلم أن هذا مع مخالفته لقول الجماعة خلف من القول يمجه السمع وينكره الطبع فافهمه

(والناس) اسم جمع على ما حققه جمع ، والجموع وأسماؤها المحلاة بال للعموم حيث لا عهد خارجي كما يدل عليه وقوع الاستثناء والأصل فيه الاتصال وهو يقتضي الدخول يقينا ولا يتصور إلا بالعموم ، ونحو ضربت زيداً إلا رأسه وصمت رمضان إلا عشره الأخير ـ عام تأويلا ، وكذا التأكيد بما يفيد العموم إذ لو لم يكن هناك عموم كان التأكيد تأسيساً والاتفاق على خلافه ، وشيوع استدلال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالعموم كما في حديث السقيفة وهم أئمة الهدى . ثم هذا الخطاب في نحو (يا أيها الناس) يسمى بالخطاب الشفاهي عند الأصوليين فالرواة وليس عاما لمن بعد الموجودين في زمن الوحي أو لمن بعد الحاضرين مهابط الوحي ، والأول هو الوجه وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من نص أو قياس أو إجماع ، وأما بمجرد الصيغة فلا . وقالت الحنابلة : بل هو عام لمن بعدهم إلى يوم القيامة ، واستدل الأولون بأنا نعلم أنه لا يقال للمعدومين نحو (يا أيها الناس) كما قال العضد : وإنكاره مكابرة وبأنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا لم توجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله أبعد ، واستدل الآخرون بأنه لو لم يكن الرسول ﷺ مخاطباً به لمن بعدهم لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف ، وبأنه لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار من بعد الصحابة بمثل ذلك ، وهو إجماع على العموم لهم

وأجيب : أما عن الأول فبأن الرسالة إنما تستدعي التبليغ في الجملة وهو لا يتوقف على المشافهة بل يكفي فيه حصوله للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والأمارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم ، وأما عن الثاني فبأنه لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر قاله غير واحد

وفي شرح العلامة الثاني للشرح العضدي أن القول بعموم الشفاهي ولمن نسب إلى الحنابلة ليس ببعيد . وقال بعض

أجلة المحققين: إنه المشهور حتى قالوا: إن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الأقرب ، وقول المعتمد: إن إنكاره مكابرة حتى لو كان الخطاب للمعدومين خاصة ، أما إذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ، ومثله فصيح شائع وكل ما استدل به على بطلانه ضعيف انتهى . وإلى العموم ذهب كثير من الشافعية على أنه عندهم عام يتناول لفظه ومنطوقه من غير احتياج إلى دليل آخر ، وقد قيل : إنه من قبيل الخطاب العام الذي أجرى على غير ظاهره كما في قوله :

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته ... وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

هذا ، وعلى كل حال ما روي عن ابن مسعود وعلقمة من أن كل شيء نزل فيه (يا أيها الناس) مكي و(يا أيها الذين آمنوا) مدني إن صح ولم يؤول لا يوجب تخصيص هذا العام بوجه بالكفار بل هم أيضاً داخلون فيه ومأمورون بأداء العبادة لاعتقاد الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به وكون الإيمان أصل العبادات ، ولو وجب بوجوبها انقلب الأصل تبعاً مردود بأن الأصالة بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب على أنه واجب استقلالاً أيضاً ، والعجب كيف خفي على مشايخ سمرقند؟! وهذا ما ذهب إليه العراقيون والشافعية ، ويؤيده ظواهر الآيات كقوله تعالى : (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله سبحانه : (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) وذهب البخاريون إلى أنهم مكلفون في حق الاعتقاد فقط وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه لم ينص ظاهراً على شيء في المسألة ، لكن في كلام صاحبه الثاني ما يدل عليه ، ولعل ذلك من الإمام لأنه لا ثمرة للخلاف في الدنيا للاتفاق على أنهم ما داموا كفاراً يمتنع منهم الإقدام عليها ولا يؤمرون بها وإذا أسلموا لم يجب قضاؤها عليهم ، وإنما ثمرته في الآخرة وهو أنهم يعذبون على تركها كما يعذبون على ترك الإيمان عند من قال بوجوبها عليهم ، وعلى ترك الإيمان فقط عند من لم يقل ، وهذا في غير العقوبات والمعاملات ، أما هي فمتفق على خطابهم بها ، والأمر بالعبادة هنا للفرق الثلاث باعتبار أن المراد بها الشامل لإيجاد أصلها والزيادة والثبات ، فاعبدوا يدل على طلب في الحال لعبادة مستقلة وهي من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المؤمنين زيادة ومن آخرين مواظبة ، وليس الابتداء والزيادة والمواظبة داخلاً في المفهوم وضعاً فلا محذور في شيء أصلاً خلافاً لمن توهمه فتكلف في دفعه وذكر سبحانه بالرب ليشير إلى أن الموجب القريب للعبادة هي نعمة التربية ، وإن كانت عبادة الكاملين لذاته تعالى من غير واسطة أصلاً سوى أنه هو هو فسبحانه من إله ما أعظمه ومن رب ما أكرمه ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ الموصول صفة مادحة للرب ، وفيها أيضاً تعليل العبادة أو الربوبية على ما قيل ، فإن كان الخطاب في ربكم شاملاً للفرق الثلاث فذاك وإن خص بالمشركين وأريد بالرب ما هو المعروف بينهم من إطلاقه على غيره تعالى احتمل أن تكون مقيدة إن حملت الإضافة على الجنس وموضحة إن حملت على العهد ، ولا يبعد على هذا أن تكون مادحة لأن المطلق يتبادر منه رب الأرباب إلا أن جعلها للتقييد والتوضيح أظهر بناء على ما كانوا فيه وتعريضاً بما كانوا عليه ولأنه الأصل فلا يترك إلا بدليل ، والخلق الاختراع بلا مثال ويكون بمعنى التقدير وعلى الأول لا يتصف به سواه سبحانه ، وعلى الثاني قد يتصف به غيره ومنه (فتبارك الله أحسن الخالقين) (وإذ تخلق من الطين) وقول زهير :

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ... ـض القوم يخلق ثم لا يفري

ومن العجب أن أبا عبد الله البصري أستاذ القاضي عبد الجبار قال : إطلاق الخالق عليه تعالى محال لأن التقدير

يستدعي الفكر والحسبان وهي مسألة خلافية بينه وبين اهل الله تعالى لقوله تعالى: (هو الخالق البارىء) وبقول الله تعالى أقوله والموصول الثاني عطف على المنصوب في (خلقكم) و(قبل) ظرف زمان بكثرة ومكان بقلة ويجوز بها عن التقدم بالشرف والرتبة والخطاب إن شمل المؤمنين وغيرهم فالمراد بالذين قبلهم من تقدمهم في الوجود ومن هو موجود وهو أعلى منزلة منهم وفي هذا تذكير لمكان جلال الله تعالى وربوبيته وتخويفه من تأكيد أمر العبادة مالا يخفى وقدم سبحانه التنبيه على خلقهم وإن كان متأخرا بالزمان لأن علم الإنسان بأحوال نفسه أظهر ولأنهم المواجهون بالأمر بالعبادة فتنبيههم أولا على أنفسهم آكد وأهم وأتى بالخلق صلة والصلات لابد من كونها معلومة الانتساب عند المخاطب ولذا يعرف الموصول عنده بما فيها من العهد واشترطت خبريتها إشارة إلى أنه ليس في المخاطبين من ينكر كون الخالق هو الله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم) أو (من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وانفهام ذلك من الوصف بناء على ما قالوا إن الأخبار بعد العلم بها أوصاف والأوصاف قبل العلم بها أخبار كما قاله بعض المحققين وإن كان هناك من لا يعلم أن الله تعالى خالقه وخالق من قبله احتيج إلى ادعاء التغليب او تنزيل غير العالم منزلة العالم لوضوح البراهين فتخرج الجملة مخرج المعلوم على خلاف مقتضى الظاهر وقرأ ابن السميفع (وخلق من قبلكم) وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (والذين من قبلكم) بفتح الميم واستشكل بأن موصولين والصلة واحدة وخرجت على جعل (من) تأكيدا للذين فلا تحتاج إلى صلة نحو قوله:

من النفر اللائي الذين إذا هم ... يهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

واعترض بأن الحرف لا يؤكد بدون إعادة ما اتصل به فالموصول أولى بذلك إذ يكاد أن يكون تأكيده كتأكيد بعض الاسم ففي حينئذ موصولة أو موصوفة وهي خبر مبتدأ مقدر وما بعدها صلة أو صفة وهي مع المقدر صلة الموصول الأول ويلزم على أحد الاحتمالين نظيره قلت وأنكرت الوجوه هم هم، وتخريج البيت على نحو هذا، وقيل: (من) زائدة، وقد أجاز بعض النحاة زيادة الأسماء، والكسائي زيادة (من) الموصولة، وجعل من ذلك

وكفى بنا فضلا على من غيرنا ... حب النبي محمد إيانا

وبعضهم استشكل القراءة المشهورة أيضا بأن الذين أعيان و(من قبلكم) ناقص ليس في الإخبار به عنها فائدة، فكذلك الوصل به إلا على تأويل وتأويله أن ظرف الزمان إذا وصف لفظا أو تقديرا مع القرينة صح الإخبار والوصل به تقول نحن في يوم طيب وما هنا في تقدير والذين كانوا من زمان قبل زمانكم وقدر أبو البقاء والذين خلقهم من قبل خلقكم فحذف الفعل الذي هو صلة وأقيم متعلقه مقامه فتدبر ﴿لعلكم تتقون ٢١﴾ لعل في المشهور موضوعة للترجي وهو الطمع في حصول أمر محبوب ممكن الوقوع والإشفاق وهو توقع مخوف ممكن والظاهر التقابل فتكون مشتركة وذكر الرضي أنها للترجي وهو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله فيدخل فيه الطمع والإشفاق والذي يميل إليه القلب ما ذكره بعض المحققين أنها لإنشاء توقع أمر متردد بين الوقوع وعدمه مع رجحان الأول، إما محبوب فيسمى ترجيا أو مكروه فيسمى إشفاقا وذلك قد يعتبر تحققه بالفعل إما من جهة المتكلم وهو الشائع لأن معاني الإنشاءات قائمة به، وإما من جهة المخاطب تنزيلا له منزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام الجاري بينهما ومنه (لعله يتذكر أو يخشى) وقد يعتبر تحققها بالقوة بضرب من التجوز إيذانا بأن ذلك الأمر في نفسه مئنة للتوقع متصف بحيثية مصححة له من غير أن يعتبر هناك توقع بالفعل من متوقع أصلا، ففي الآية الكريمة إن جعلت الجملة حالا

من مفعول خلقكم وما عطف عليه بطريق تغليب المخاطبين على الغائبين لأنهم المأمورون بالعبادة امتنع حمل ـ لعل ـ على حقيقتها لا بالنظر إلى المتكلم لاستحالة الترجي على عالم الغيب والشهادة الفاعل لما يشاء ، ولا بالنظر إلى المخاطبين لأنهم حين الخلق لم يكونوا عالمين فكيف يتصور الرجاء منهم ؟! ولا يجوز جعلها حالا مقدرة لأن المقدر حال الخلق التقوى لا رجاؤها فلا بد أن يحمل على المعنى المجازي بأن يشبه طلب التقوى منهم بعد اجتماع أسبابه ودواعيه بالترجي في أن متعلق كل واحد منهما مخير بين أن يفعل وأن لا يفعل مع رجحان ما بجانب الفعل فيستعمل كلمة ـ لعل ـ الموضوع له فيه فيكون استعارة تبعية أو تشبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس إليهم بعد أن مكنهم على التقوى وتركها مع رجحانها منهم بحال المترجي بالقياس إلى المترجى منه القادر على المترجى ، وتركه مع رجحان وجوده فيكون استعارة تمثيلية إلا أنه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه أعني كلمة ـ لعل ـ أو تشبه ذواتهم بمن يرجى منه التقوى فيثبت لهم بعض لوازمه أعني الرجاء فيكون استعارة بالكناية وجعل المشبه إرادته تعالى في الاستعارة والتمثيل نزغة اعتزالية مؤسسة على القاعدة القائلة بجواز تخلف المراد عن إرادته تعالى شأنه وبعضهم (١) قال بالترجي هنا إلا أنه ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما في قوله تعالى : (فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك) لأنه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث أن تأمله متأمل توقع منه رجاء أن يكون متقيا وليس بالبعيد ، وإن جعلت حالا من فاعل (خلقكم) امتنعت الحقيقة أيضا وتعينت بعض الوجوه ، وإن جعلت حالا من ضمير (اعبدوا) جاز إبقاء الترجي على حقيقته مصروفا إلى المخاطبين أي راجين التقوى . والمراد بها حينئذ منتهى درجات السالكين وهو طرح الهوى ونبذ السوى والفوز بالمحبوب الأعلى وفي ذلك غاية المبتغى والعروج فوق سدرة المنتهى . وقد شاع ذلك عند الأقصى والأدنى وبذلك يصح الترغيب ويندفع ما قيل إن اللائق بالبلاغة القرآنية أن يعبر من أول الأمر غاية عبادتهم وما هو لهم فيها أعني الثواب لا ما يبقى عليهم وهو التقوى وإن كان مفضيا إليه ووجه الدفع ظاهر ، وما قاله المولى التفتازاني من أن تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى إنما المناسب تقييدها بالتقوى أو اقترانها برجاء ثوابها يدفعه أن في الترجي تنبيها على أن العابد ينبغي أن لا يغتر في عبادته ويكون ذا خوف ورجاء ، نعم قالوا : الحال قيد لعاملها وهو هنا الأمر ، فإن قلنا : إنه أعم من الوجوب فلا إشكال ، وإن قلنا : إنه حقيقة في الوجوب اقتضى وجوب الرجاء المقيد به العبادة المأمور بها ولعله ليس بواجب والقول بأنه يقتضي وجوب المقيد دون القيد فيه كلام في الأصول لا يخفى على ذويه . وما أورد من أنه يلزم على هذا الوجه التوسط بين العصا ولحائها ، فإن الذي جعل لكم الأرض موصول بربكم صفة له ـ يجاب عنه أن القطع يهون الفصل وإن كان هناك اتصال معنوي وبأن جعل (الذي جعل) مبتدأ خبره (لا تجعلوا) ـ كلا ـ يزول الإشكال ويرتفع القال ، ومع هذا لا أشك في مرجوحية هذا الوجه وإن أشعر كلام مولانا البيضاوي بأرجحيته ، ثم لا يبعد أن يقال : إن المعنى في الآية على التعليل إما لأن ـ لعل ـ تجيء بمعنى كي كما ذهب إليه ابن الأنباري وغيره (٢) واستشهدوا بقوله :

فقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم (٣) لنا كل موثق

أو لأنها تجيء للإطماع فيكنى به بقرينة المقام عن تحقق ما بعدها على عادة الكبراء ثم يتجوز به عن كل متحقق

---

(١) أي ابن عطية اه منه (٢) قطرب وابن كيسان اه منه (٣) في قوله : ووثقتم الخ يقتضي عدم التردد في الوقوع كما في الترجي وبهذا يتعين أنها بمعنى كي فليفهم اه منه

كتحقق الدلالة سواء كان معه إطماع أم لا على ما قيل. ولا يرد أن تعليل الخلق وهو فعله تعالى بما لم يجوزه أكثر
الأشاعرة حيث منعوا تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض لئلا يلزم استكماله عز شأنه بالغير وهو محال لأنا نقول
الحق الذي لا محيص عنه أن أفعاله تعالى معللة بمصالح العباد مع أنه سبحانه لا يجب عليه الأصلح، ومن أنكر تعليل
بعض الأفعال لا سيما الأحكام الشرعية كالحدود فقد كاد أن ينكر النبوة كما قاله مولانا صدر الشريعة، والتوقف
على ذلك في كل شيء مما لا يلزم، على أن بعضهم جعل الخلاف في المسألة لفظياً لأن العلة إن فسرت بما يتوقف عليه
ويستكمل به الفاعل امتنع ذلك في حقه سبحانه، وإن فسرت بالحكمة المقتضية للفعل ظاهراً مع الغنى الذاتي فلا
شبهة في وقوعها ولا ينكر ذلك إلا جهول أو معاند، وإنما لم يقل سبحانه في النظم تعبدون لأجل اعبدوا، أو اتقوا
لأجل تتقون ليتجاوب طرفاه مع اشتماله على صنعة بديعة من رد العجز على الصدر لأن التقوى قصارى أمر العابد
فيكون الكلام أبعث على العبادة وأشد إلزاما كذا قيل، وفي القلب منه شيء، وسبب حذف معمول (تتقون) مما لا يخفى،
وابن عباس رضي الله تعالى عنه يقدره الشرك، والضحاك النار، وأظنك لا تقدر شيئاً، وأمر سبحانه المكلفين
بعبادة الرب الواحد على ذلك، ووصفه بما وصفه، ومعلوم أن الصفة آلة لتمييز الموصوف عما عداه وأن تعلق الحكم
بالوصف مشعر بالعلية، أشعرت الآية أن طريق معرفته تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة النظر في صنعه،
ولما كان التربية والخلق اللذان نيطت بهما العبادة سابقين على طلبها فهم أن العبد لا يستحق ثوابا حيث أنعم عليه قبل
العبادة بما لا يحصى مما لا تفي الطاقة البشرية بشكره ولا تقاوم عبادته عشر عشره، واستدل بالآية من زعم أن التكليف
بالمحال واقع حيث أمر سبحانه بعبادته من آمن به ومن كفر بعد إخباره عنهم أنهم لا يؤمنون وأنهم عن ضلالتهم
لا يرجعون، وقد تقدم الكلام في ذلك فارجع إليه ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ﴾ الموصول إما
منصوب على أنه نعت ربكم أو بدل منه أو مقطوع بتقدير أخص أو أمدح، وكونه معمول تتقون كما قاله أبو البقاء
إعراب قد ينزه القرآن عنه بمعزل، وكونه نعت الأول يرد عليه أن النعت لا ينعت عند الجمهور إلا في مثل يا أيها الفارس
ذو الجمة، وفيه أيضاً غير مجمع عليه، وإما مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره جملة (فلا تجعلوا) والفاء قد
تدخل في خبر الموصول بالماضي كقوله تعالى: (إن الذين فتنوا المؤمنين) إلى قوله تعالى: (فلهم عذاب جهنم) والاسم
الظاهر يقوم مقام الرابط عند الأخفش، والإنشاء يقع خبراً بالتأويل المشهور، ومع هذا كله الأولى ترك هذا الوجه،
وأبرد من ذلك قول من زعم أنه مبتدأ خبره (رزقا لكم) بتقدير يرزق، و(جعل) بمعنى صير والمنصوبان بعده مفعولاه،
وقيل بمعنى أوجد وانتصاب الثاني على الحالية أي أوجد الأرض حالة كونها مفترشة لكم فلا تحتاجون للسعي في جعلها
كذلك، ومعنى تصييرها (فراشا) أي كالفراش في صحة القعود والنوم عليها أنه سبحانه جعل بعضها بارزاً عن الماء
مع أن مقتضى طبعها أن يكون الماء محيطاً بأعلاها لثقلها وجعلها متوسطة بين الصلابة واللين ليتيسر التمكن عليها
بلا مزيد كلفة، فالتصيير باعتبار أنها ما كانت قابلة لما عدا ذلك فكأنه نقلت منه، وإن صح ما نقل عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما أن الأرض خلقت قبل خلق السماء غير مدحوة فدحيت بعد خلقها ومدت ظهر التصيير
حينئذ ظهوراً إلا أن كل الناس غير عالمين به، والصفة يجب أن تكون معلومة للمخاطب، والذهاب إلى الطوفان، واعتبار
التصيير بالقياس إليه من اضطرابات أمواج الجهل، ولا ينافي كرويتها كونها (فراشا) لأن الكرة إذا عظمت كان كل
قطعة منها كالسطح في افتراشه كما لا يخفى. وعبر سبحانه هنا بجعل وفيما تقدم بخلق لاختلاف المقام أو تفنناً
في التعبير كما في قوله تعالى: (خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) وتقديم المفعول الغير الصريح

لتعجيل المسرة ببيان كون ما يعقبه من منافع المخاطبين أو للتشويق إلى ما يأتي بعده لاسيما بعد الاشعار بمنفعته فيتمكن عند وروده فضل تمكن، أو لما في المؤخر وما عطف عليه من نوع طول فلو قدم لفات تجاوب الأطراف، واختار سبحانه لفظ السماء على السموات موافقة للفظ - الأرض - وليس في التصريح بتعددها هنا كبير نفع، ومع هذا يحتمل أن يراد بها مجموع السموات، وكل طبقة وجهة منها . والبناء في الأصل مصدر أطلق على المبنى بيتا كان (١) أو قبة أو خباء أو طرافا، ومنه بنى بأهله أو على أهله علافا للحريري لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا خباء جديدا ليدخلوا على العروس فيه، والمراد بكون (السماء بناء) أنها كالقبة المضروبة أو أنها كالسقف للأرض، ويقال لسقف البيت بناء، وروى هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقدم سبحانه حال الأرض لما أن احتياجهم إليها وانتفاعهم بها أكثر وأظهر، أو لأنه تعالى لما ذكر خلقهم ناسب أن يعقبه بذكر أول ما يحتاجونه بعده وهو المستقر أو ليحصل العروج من الأدنى إلى الأعلى، أو لأن خلق الأرض متقدم على خلق السماء - كما يدل عليه ظواهر كثير من الآيات - أو لأن الأرض لكونها مسكن النبيين ومنها خلقوا أفضل من السماء وفي ذلك خلاف مشهور، وقرأ يزيد الشامي بساطا، وطلحة مهادا وهي شاذة، وأدغم أبو عمرو لام جعل في لام لكم.

{ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ } عطف على - جعل - و(من) الأولى للابتداء متعلقة بأنزل أو بمحذوف وقع حالا من المفعول وقدم عليه للتشويق على الأول مع ما فيه من مزيد الانتظام مع ما بعد، أو لأن السماء أصله ومبدؤه وليتأتى الحالية على الثاني إذ لو قدم المفعول وهو نكرة صار الظرف صفة، وذكر في البحر أن (من) على هذا للتبعيض أي من مياه السماء وهو كما ترى . والمراد من السماء جهة العلو أو السحاب وإرادة الفلك المخصوص بناء على الظواهر - غير بعيدة نظرا إلى قدرة الملك القادر جل جلاله وعجت عن مدارك العقل أفعاله، إلا أن الشائع أن الشمس إذا سامتت بعض البحار والبراري أثارت من البحار بخارا رطبا ومن البراري يابسا، فاذا صعد البخار إلى طبقة الهواء الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد قويا اجتمع وتقاطر لثقله بالتكاثف، فالمجتمع سحاب والمتقاطر مطر، وإن كان قويا كان ثلجا وبردا، وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وعلى هذا يراد بالنزول من السماء نشوؤه من أسباب سماوية وتأثيرات أثيرية فهي مبدأ مجازي له، على أن من انجاب عن عين بصيرته سحاب الجهل رأى أن كل ما في هذا العالم السفلي نازل من عرش الارادة وسماء القدرة حسبما تقتضيه الحكمة بواسطة أو بغير واسطة كما يشير إليه قوله تعالى : (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) بل من علم أن الله سبحانه في السماء على المعنى الذي أراده وبالوصف الذي يليق به مع التنزيه اللائق بجلال ذاته تعالى - صح له أن يقول : إن ما في العالمين من تلك السماء، وتسمية نزوله إلى غيرها أحيانا لاعتبارات ظاهرة وهي راجعة إليه في الآخرة - والماء - معروف، وعرفه بعضهم بأنه جوهر سيال به قوام الحيوان ووزنه فعل وألفه منقلبة عن واو وهمزته بدل من هاء كما يدل عليه مويه ومياه وأمواه وتنوينه للبعضية، وخصه سبحانه بالنزول من السماء في كثير من الآيات تنويها بشأنه لكثرة منفعته ومزيد بركته، و(من) الثانية إما للتبعيض إذ كم من ثمرة لم تخرج بعد - ورزقا - حينئذ بالمعنى المصدري مفعول له - لأخرج - و(لكم) ظرف لغو مفعول به

(١) في الكشف الأول من الشعر والثاني من ابن والثالث من وبر أو صوف، والرابع من أدم وفي الثاني نظر وإن ذكره ابن السكيت فليراجع اهـ منه

رزق أي أخرج شيئاً (من الثمرات) بأن بعضها لأجل أنه رزقكم . ويجوز أن يكون بعض الثمرات مفعولا لأخرج
ورزقاً بمعنى مرزوقاً حالا من المفعول أو نصباً على المصدر لأخرج ، وإما الثاني فرزق بمعنى مرزوق مفعول
لأخرج و(لكم) صفته ، وقد كان (من الثمرات) صفته أيضاً إلا أنه لما قدم صار حالا على القاعدة في أمثاله ، وفي
تقديم البيان على المبين خلاف ، فجوزه الزمخشري والكثيرون ، ومنعه صاحب الدر المصون وغيره ، واحتمال
جعلها ابتدائية ـ بتقدير من ذكر الثمرات أو تفسير الثمرات بالبذر ـ تعسف لا ثمرة فيه ، واللام في (الثمرات) إما للجنس
أو للاستغراق وجعلها له ، و(من) زائدة ليس بشيء ، لأن زيادة (من) في الإيجاب ـ وقيل ـ معرفة مما لم يقل به إلا
الأخفش . ويلزم من ذلك أيضاً أن يكون جميع (الثمرات) التي أخرجت رزقاً لنا ، وكم شجرة أثمرت مما لا يمكن أن
يكون رزقاً (١) وأتى بجمع القلة مع أن الموضع موضع الكثرة فكأن المناسب لذلك من الثمار للإيماء إلى أن ما برز
في باطن الوجود بفيض مياه الجود كالقليل بل أقل قليل بالنسبة لثمار الجنة ، ولما ادخر في عالم الغيب أو للإشارة إلى
أن أجناسها من حيث أن بعضها يؤكل كله وبعضها ظاهره فقط وبعضها باطنه فقط ، لتشير ذلك إلى ما يشير قليلة لم
تبلغ حد الكثرة ، وما ذكر الإمام البيضاوي وغيره من أنه ساغ هذا الجمع هنا لأنه أراد بالثمرات جمع ثمرة أريد بها
الكثرة كالثمار مثلها في قولك : أدركت ثمرة بستانك ، وليست التاء للوحدة الحقيقية بل للوحدة الاعتبارية ،
ويؤيده قراءة ابن السميفع من الثمرة أو لأن الجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى : (كم تركوا من
جنات) و(ثلاثة قروء) أو لأنها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة لا يخلو صفاؤه عن كدر كما يسفر
عنه كلام الشهاب ، وإذا قيل : بأن جمع السلامة المؤنث والمذكر موضوع للكثرة أو مشترك ـ والمقام يخصصه
بها ـ اندفع السؤال وارتفع المقال إلا أن ذلك لم يذهب إليه من الناس إلا قليل ، والباء في (به) للسببية ، والمشهور
عند الأشاعرة أنها سببية عادية في أمثال هذا الموضع فلا تأثير للماء عندهم أصلا في الإخراج بل ولا في غيره وإنما
المؤثر هو الله تعالى عند الأسباب لا بها لحديث الاستكمال بالغير ، قالوا : ومن اعتقد أن الله تعالى أودع قوة
الري في الماء مثلا فهو فاسق وفي كفره قولان ، وجمع على كفره من قال : إنه مؤثر بنفسه فيجب عندهم أن
يعتقد المكلف أن الري جاء من جانب المبدأ الفياض بلا واسطة وصادف مجيئه شرب الماء من غير أن يكون
للماء دخل في ذلك بوجه من الوجوه سوى الموافقة الصورية ، والفقير لا أقول بذلك ولكني أقول : إن الله
سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً ، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي وأمره
الكوني القدري ومحل ملكه وتصرفه ، فإنكار الأسباب والقوى جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر
ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء ، فقد جعل الله ـ تعالى شأنه ـ مصالح العباد في معاشهم ومعادهم والثواب
والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة كل ذلك مرتبطاً بالأسباب قائماً بها بل
العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه ، والقرآن مملوء من إثبات الأسباب ، ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من
القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع حقيقة لا مبالغة ، ويالله تعالى العجب إذا كان الله خالق السبب
والمسبب وهو الذي جعل هذا سبباً لهذا ، والأسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته منقادة ، فأي قدح يوجب

---

(١) وقد نص على إفادة الجمع السالم المذكر والمؤنث القلة ابن الدهان فقال :

بأفعل وبأفعال وأفعلة ... وفعلة يعرف الأدنى من العدد

وسالم الجمع أيضاً داخل معها ... وذلك الحكم فاحفظها ولا تزد ... اهـ منه

ذلك في التوحيد وأي شرك يترتب عليه ؟! نستغفر الله تعالى مما يقولون بل هو عز وجل يفعل بالأسباب التي اقتضتها
الحكمة مع غناه عنها فاصح أن يفعل عندها لا بها . وحديث الاستكمال يرده أن الاستكمال إنما يلزم لو توقف
الفعل على ذلك السبب حقيقة واللازم باطل لقوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)
فالأسباب مؤثرة بقوى أودعها الله تعالى فيها وتكون بإذنه وإذا لم يأذن وحال بينها وبين التأثير لم تؤثر كما يرشدك
إلى ذلك قوله تعالى : (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) ولو لم يكن في هذه الأسباب قوى أودعها العزيز
الحكيم لما قال سبحانه : (يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم) إذ ما الفائدة في القول لمن ليس فيها قوة الإحراق
وإنما الإحراق منه تعالى بلا واسطة ولو كان الأمر كما ذكروا لكان للنار أن تقول : إلهي ما أودعتني شيئاً ولا منحتني
قوة وما أنا إلا كيد شلاء صحبتها يد صحيحة تعمل الأعمال وتصول وتجول في ميدان الأفعال فهل قال لليد الشلاء لا تفعل
وفي ذلك الميدان لا تجول ولا يقال ذلك لليد الفعالة وهي الحرية بتلك المقالة ، ولا أظن الأشاعرة يستطيعون لذلك
جواباً ولا أراهم يبدون فيه خطاباً ، وهذا الذي ذكرناه هو ما ذهب إليه السلف الصالح وتلقاه أهل الله تعالى بالقبول ،
ولا يرد علينا في شيء منه نسبة المعتزلة فإنهم يقولون أيضاً لا إله إلا الله أفنشك فيها لأنهم قالوها معاذ الله تعالى
من التعصب فالحكمة ضالة المؤمن والحق أحق بالاتباع والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل .

(فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) نهي معطوف على ـ اعبدوا ـ مترتب عليه فكأنه قيل : إذا وجب عليكم عبادة
ربكم فلا تجعلوا لله نداً وأفردوه بالعبادة إذ لا رب لكم سواه وإيقاع الاسم الجليل موقع الضمير لتعيين المعبود
بالذات بعد تعيينه بالصفات وتعليل الحكم بوصف الألوهية التي عليها يدور أمر الوحدانية واستحالة الشركة
والإيذان باستتباعها لسائر الصفات ، وقيل لفظ الرب مستعمل في المفهوم الكلي . والله علم للجزئي الحقيقي
الواجب الوجود تعالى شأنه فلا يكون من وضع الظاهر موضع المضمر وحينئذ يظهر الفرق بين هذه الآية
الكريمة ـ حيث علق العبادة بصفة الربوبية فالمناسب الفاء ـ وبين قوله تعالى : (اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً)
حيث علق العبادة وعدم الشرك بذاته تعالى فالمناسب الواو ، فلا يرد أن المناسب على هذا الواو كما في الآية الثانية
أو (تجعلوا) منصوب بإضمار ـ أن ـ جواباً للأمر كما قاله مولانا البيضاوي . واعترض بأنه يأباه أن ذلك فيما يكون الأول
سبباً للثاني ولا ريب في أن العبادة لا تكون سبباً للتوحيد الذي هو أصلها ومنشؤها وأجيب بأن عبادته تعالى
أساسها التوحيد وعدم الإشراك به وأما عبادة الرب فليس أصلها عدم الإشراك بذاته تعالى بل من متفرعاته ،
والحق أن الآية تضمنت عبادة رب موصوف بما يعلمه كل شاهد من خلقه لهم ولأصولهم وإنعام الكائنات
العظيمة والتفضل بأصناف النعم الجسيمة فدلت عليه دلالة عرفتهم به ، فحصلها اعبدوا الله تعالى الذي عرفتموه
معرفة لا مرية فيها ، ولا شك في أن العبادة والمعرفة سبب لعدم الإشراك إذ من عرف الله تعالى لا يسوي به
سواه فالذي سول للمعترض النظر للعبادة وقطع النظر عن المعرفة ، ويحتمل أن يكون متعلقاً بلعل فينصب انتصاب
(فأطلع) على قراءة جعفر من (لعلي أبلغ الأسباب) الخ على رأي(١) إلحاقاً بالأشياء الستة لأنها غير موجبة
لحصول ما تضمنها فتكون كالشرط في عدم التحقق والقول بالإلحاق لما بينهما تنزيلا للمرجو منزلة المتمني في عدم
الوقوع ـ يؤول إلى هذا إن أريد بعدم الوقوع عدمه في حال الحكم لا استحالته والمعنى خلقكم لتتقوا وتخافوا عقابه

(١) فإنه فيه يصحاب أطلع على جواب (لعلي أبلغ) لأنه بمعنى أن أبلغ ، ويحتمل أنه عطف على الأسباب على حد
* ولبس عباءة وتقر عيني * اه منه

فلا تشبهوه بخلقه فافهم، ويحتمل أن تكون الفاء زائدة مشعرة بالسببية وجملة النهي ـ بتأويل القول ـ خبر عن الذي على جعله مبتدأ، وقيل: الجملة متعلقة بالذي، والفاء جزاء شرط محذوف، والمعنى هو الذي (جعل لكم) ما ذكر من النعم المتكاثرة، وإذا كان كذلك (فلا تجعلوا) الخ، والجعل هنا بمعنى التصيير وهو ما يكون بالفعل نحو ـ صيرت الحديد سيفا، ومنه ما تقدم على وجه ـ يكون بالقول والعقد ـ والانداد ـ جمع ند ـ كعدل وأعدال أو نديد ـ كيتيم وأيتام ـ والند مثل الشيء الذي يضاده ويخالفه في أموره ويتافره ويتباعد عنه وليس من الاضداد على الاصح، وأصله من ند ندوداً إذا نفر، وقيل: الند المشارك في الجوهرية فقط، والشكل المشارك في القدر والمساحة، والشبه المشارك في الكيفية فقط، والمساوي في الكمية فقط، والمثل عام في جميع ذلك، وفي تسمية ما يعبده المشركون من دون الله (أنداداً) والحال أنهم ما زعموا أنها تماثله في ذاته تعالى وصفاته ولا تخالفه في أفعاله، وإنما عبدوها ـ لتقربهم إليه سبحانه زلفى ـ إشارة إلى استعارة تهكمية حيث استعير النظير المصادر للمناسب المقرب كما استعير التبشير للانذار والاسد للجبان، وإن أريد بالند النظير مطلقا لم يكن هناك تضاد وإنما هو من استعارة أحد المتشابهين للآخر، فان المشركين جعلوا الاصنام بحسب أفعالهم وأحوالهم ـ مماثلة له تعالى في العبادة، وهي خصلة شنعاء وصفة حمقاء فذكرها ما يستلزم تحميقهم والتهكم بهم، ولعل الاول أولى. وفي الاتيان بالجمع تشنيع عليهم حيث جعلوا (أنداداً) لمن يستحيل أن يكون له ند واحد، وقد صدر عن موحد الفترة زيد بن عمرو بن نفيل رضي الله تعالى عنه حيث يقول في ذلك:

أرباً واحداً أم ألف رب ... أدين إذا تقسمت الامور
تركت اللات والعزى جميعا ... كذلك يفعل الرجل البصير

(وأنتم تعلمون ٢٢) حال من ضمير (لا تجعلوا) والمفعول مطروح ـ أي وحالكم أنكم من أهل العلم والمعرفة والنظر وإصابة الرأي، فلو تأملتم أدنى تأمل علمتم وجود صانع يجب توحيده في ذاته وصفاته لا يليق أن يعبد سواه، أو مقدر حسبما يقتضيه المقام، ويسد مسد مفعولي العلم أي (تعلمون) أنه سبحانه لا يماثله شيء، أو أنها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله، والحال على الوجه الاول للتوبيخ أو التقييد إذ العلم مناط التكليف ولا تكليف عند عدم الاهلية، وعلى الوجه الثاني للتوبيخ لا غير لانه لا يفيد الحكم تعليق العلم بالمفعول، ومناط التكليف العلم فقط، والتوبيخ ـ باعتبار بعض أفراد المخاطبين بالنهي بناء على عموم الخطاب ـ حسبما مر في الامر ـ فلا يستدعي تخصيص الخطاب بالكفرة على أنه لا بأس بالتخصيص بهم أمراً ونهياً بل قيل: إنه أولى للخلاص من التكلف وحسن الانتظام إذ لا محيص في ظاهر آية التحدي من تجريد الخطاب وتخصيصه بالكفرة مع ما فيه من رباء محل المؤمنين ورفع شأنهم عن حيز الانتظام في سلك الكفرة، والايذان بأنهم مستمرون على الطاعة والعبادة مستغنون في ذلك عن الامر والنهي فتأمل،

وقد تضمنت هذه الآيات من بدائع الصنعة ودقائق الحكمة وظهور البراهين ما اقتضى أنه تعالى المنفرد بالايجاد المستحق للعبادة دون غيره من الانداد التي لا تخلق ولا ترزق وليس لها نفع ولا ضر (ألا له الخلق والامر) ومن باب الاشارة أنه تعالى مثل البدن بالارض، والنفس بالسماء، والعقل بالماء، وما أفاض على القوابل من الفضائل العلمية والعملية المحصلة بواسطة استعمال العقل والحس، وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والارضية المنفعلة بإذن الفاعل المختار، وقد يقال: إنه تعالى لما امتن عليهم بأنه سبحانه ـ خلقهم والذين من قبلهم ـ ذكر ما يرشدهم إلى معرفة كيفية خلقهم، فجعل الارض التي هي فراش مثل الأم التي يفترشها الرجل وهي أيضاً تسمى فراشاً، وشبه السماء التي علت على الارض بالأب الذي يعلو على الأم ويغشاها، وضرب

كالماء النازل من السماء مثلا للنطفة التي تنزل من صلب الأب وضرب ما يخرج من الأرض من الثمرات مثلا للولد الذي يخرج من الأم فكل ذلك تيونس عقولهم ويرشدهم إلى معرفة كيفية التخليق ويعرفهما أنه الخالق لهذا الولد والمخرج له من بطن أمه كما أنه الخالق للثمرات ومخرجها من بطون أشجارها ومخرج أشجارها من بطن الأرض فإذا وضح ذلك لهم أفردوه بالألوهية وخصوه بالعبادة وحصلت لهم الهداية :

تأمل في رياض الارض وانظر ... إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات ... على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات ... بأن الله ليس له شريك

﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ لما قرر سبحانه أمر توحيده بأحسن أسلوب عقبه بما يدل على تصديق رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والتوحيد والتصديق توأمان لا ينفك أحدهما عن الآخر والآية وإن سيقت لبيان الإعجاز إلا أن الغرض منه إثبات النبوة وفي التعقيب إشارة إلى الرد على التعليمية الذين جعلوا معرفة الله تعالى مستفادة من معرفة الرسول والحشوية القائلين بعدم حصول معرفته سبحانه إلا من القرآن والأخبار وعطف إما على قوله تعالى : (اعبدوا ربكم) أو على (لا تجعلوا) وتوجيه الربط بأنه لما أوجب سبحانه وتعالى العبادة ونفي الشرك بإرادة الآيات والانقياد لها لا يمكن بدون التصديق بأنها من عنده سبحانه أرشدهم بما يوجب هذا العلم وكأنه لما لم يقل جل شأنه – وإن كنتم في ريب من رسالة عبدنا محمد – وجوابه يصير عليه البرهان العقلي صعب ولو أريد ذلك لكفى اعبدوا ولا تشركوا من دون تفصيل الأدلة الأنفسية والآفاقية . والظاهر أن الخطاب هنا للكفار وهو المروي عن الحسن وقيل لليهود فإن سبب النزول كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهم قالوا هذا الذي يأتينا به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا يشبه الوحي (وإنا لفي شك منه) وقيل هو عام نحو الخطاب في (اعبدوا) وكلمة (إن) إما للتوبيخ على الارتياب وتصوير أنه مما لا ينبغي أن يثبت إلا على سبيل الفرض لاشتمال المقام على ما يزيله أو لتغليب من لا قطع بارتيابهم على من سواهم أو لأن البعض لما كان مرتابا والبعض غير مرتاب جعل الجميع كأنه لا قطع بارتيابهم ولا بعدمه – وجعلها بمعنى إذ كما ادعاه بعض المفسرين – خلاف مذهب المحققين . وإيراد كلمة كان لإبقاء معنى المضي فإنها لتجردها للزمان لا تقلبها إن إلى معنى الاستقبال كما ذهب إليه المبرد ومن اتبعه والجمهور على أنها كسائر الأفعال الماضية وفرق بعضهم بينها وبين إن يكن أو تبين مثلا ولا يميل إليه الفؤاد وتنكير الريب للإشعار بأن حقه إن كان أن يكون ضعيفا قليلا لسطوع ما يدفعه وقوة ما يزيله وجعله ظرفا تنزيل للمعاني منزلة الأجرام واستقرارهم فيه وإحاطته بهم لا ينافي اعتبار ضعفه وقلته لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابستهم به لا قوته وكثرته و(من) ابتدائية صفة (ريب) ولا يجوز أن تكون للتبعيض وحملها على السببية ربما يوهم كون المنزل محلا للريب و(ما) موصولة كانت أو موصوفة عبارة عن الكتاب وقيل : عن القدر المشترك بينه وبين أبعاضه ، ومعنى كونهم في ريب منه ارتيابهم في كونه وحيا من الله تعالى شأنه والتضعيف في (نزلنا) للنقل وهو المرادف للهمزة ويؤيد ذلك قراءة زيد بن قطيب (أنزلنا) وليس التضعيف هنا دالا على نزوله منجما ليكون إيثاره على الإنزال لتذكير منشأ ارتيابهم فقد قالوا : (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) وبناء التحدي عليه إرخاء للعنان كما ذهب إليه الكثير (١) ممن يعتد عنده

---

(١) الزمخشري ، والبيضاوي ، وأبو السعود ، وغيرهم اه منه

ذكروا الخناصر لأن ذلك قول بدلالة التضعيف على التكثير وهو إنما يكون غالبا (١) في الأفعال التي تكون قبل التضعيف متعدية نحو فتحت وقطعت ونزل لم يكن متعديا قبل، وأيضا التضعيف الذي يراد به التكثير إنما يدل على كثرة وقوع الفعل وأما على أنه يجعل اللازم متعديا فلا، والفعل هنا كان لازما فيكون التعدي مستفادا من التضعيف دليل على أنه للنقل لا للتكثير، وأيضا لو كان نزل مفيداً للتنجيم لاحتاج قوله تعالى: (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) إلى تأويل لمنافاة المجموع الصغير، وكذا مثل (لولا نزل عليه آية) (ولنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا) وقد قرئ بالوجهين في كثير مما لا يمكن فيه التنجيم والتكثير، وحمل هذا على التكثير المذكور في النحو وهو التدريج بمعنى الإتيان بالشيء قليلا قليلا كما ذكروه في تسللوا حيث فسروه بأنهم يتسللون قليلا قليلا قالوا ونظيره تدرج وتدخل ونحوه رتبه أي أتى به رتبة رتبة ولم يوجد غير ذلك، فحينئذ تكون صيغة فعل بعد كونها للنقل دالة على هذا المعنى إما مجازا أو اشتراكا فلا يلزم اطراده بعيد لا سيما مع خفاء القرينة، وفي تعدي نزل بعلى إشارة إلى استعلاء المنزل على المنزل عليه وتمكنه منه وأنه صار كاللابس له بخلاف إلى فإنه لا دلالة لها على أكثر من الانتهاء والوصول، وفي ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم بعنوان العبودية مع الإضافة إلى ضمير الجلالة تنبيه على عظم قدره واختصاصه به وانقياده لأوامره، وفي ذلك غاية التشريف والتنويه بقدره صلى الله تعالى عليه وسلم

لا تدعني إلا بيا عبدها فإنه أشرف أسمائي

وقرئ عبادنا فيحتمل أنه أريد بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأمته لأن جدوى المنزل والهدايات الحاصلة به لا تختص بل يشترك فيها المشرع والتابع فجعل كأنه نزل عليهم، ويحتمل أنه أريد به النبيون الذين أنزل عليهم الوحي والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أول مقصود وأسبق داخل لأنه الذي طلب معارضه بالتحدي في كتابه، وفيه إيذان بأن الارتياب فيه ارتياب فيما أنزل من قبله لكونه مصدقاً له ومهيمناً عليه، وبعضهم (٢) حمل الخطاب على هذا لمنكري النبوات الذين حكى الله تعالى عنهم بقوله: (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) وفي الآية التفات من الغيبة إلى ضمير المتكلم والالتفات سبحانه بما نزل على عبده لكنه عدل سبحانه إلى ذلك تفخيما للمنزل أو المنزل عليه لا سيما وقد أتى بنا المشعرة بالتعظيم التام وتفخيم الأمر رعاية لرفعة شأنه عليه الصلاة والسلام، والفاء في (فأتوا) جوابية والسببية ظاهرة والأمر من باب التعجيز وإلقام الحجر كما في قوله تعالى: (فأت بها من المغرب) وهو من الإتيان بمعنى المجيء بسهولة كيفما كانت ويقال في الخير والشر والأعيان والأعراض، ثم صار بمعنى الفعل والتعاطي كقوله: (لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى) وأصل (فأتوا) فأتيوا فأعل الإعلال المشهور، وأتى شذوذا أحذف الفاء في الأمر (ت) و(توا) والتنوين في سورة للتنكير أي أتوا بسورة ما وهي القطعة من القرآن التي أقلها ثلاث آيات، وفيه من التبكيت والتخجيل لهم في الارتياب ما لا يخفى، و(من مثله) إما أن يكون ظرفا مستقرا صفة لسورة والضمير راجع إما لما التي هي عبارة عن المنزل أو لعبد، وعلى الأول يحتمل أن تكون من للتبعيض أو التبيين، والأخفش يجوز زيادتها في مثله، والمعنى بسورة مماثلة للقرآن في البلاغة والأسلوب المعجز، وهذا على الأخيرين ظاهر، وأما على التبعيض فلأنه لم يرد بالمثل مثل محقق معين للقرآن بل ما يماثله فرضاً (٣) كما قيل: في مثلك لا يبخل، ولا شك أن بعضها المماثل الفرضي لازمة

(١) قاله ذلك لورود مرتب الأول (٢) هو أبو حيان اهـ منه (٣) وبعضهم يقول هل التبعيض المراد أكثرا

لمماثلها للقرآن فذكر اللازم وأريد الملزوم سلوكا لطريق الكناية مع ما في لفظ (من) التبعيضية الدالة على القلة من المبالغة المناسبة لمقام التحدي، وبهذا رجح بعضهم التبعيض على التبيين مع ما في التبيين من التصريح بما علم ضمنا حيث أن المماثلة للقرآن تفهم من التعبير بالسورة (إلا أنه) مؤيد بما يأتي، وعلى الثاني يتعين أن تكون (من) للابتداء مثلها في (إنه من سليمان) ويمتنع التبعيض والتبيين والزيادة امتناع الابتداء في الوجه الأول، وإما أن تكون صلة (فأتوا).

والشائع أنه يتعين حينئذ عود الضمير للعبد لأن (من) لا تكون بيانية إذ لا مبهم، ولكونه مستقرا أبدا لا تتعلق بالأمر لغوا ولا تبعيضية وإلا لكان الفعل واقعا عليه حقيقة كما في أخذت من الدراهم، ولا معنى لإتيان البعض بل المقصود الإتيان بالبعض، ولا مجال لتقدير الباء مع وجود (من) ولأنه يلزم أن يكون (بسورة) ضائعا فتعين أن تكون ابتدائية، وحينئذ يجب كون الضمير للعبد لا للمنزل، وجعل المتكلم مبدأ عرفا للإتيان بالكلام منه معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ للإتيان ببعض منه فإنه لا يرتضيه ذو فطرة سليمة، وأيضا المعتبر في مبدأ الفعل هو المبدأ الفاعلي أو المادي أو الغائي أو جهة يتلبس بها، وليس الكل بالنسبة إلى الجزء شيئا من ذلك، وعليه يكون اعتبار مماثلة المأتي به للقرآن في البلاغة مستفادا من لفظ السورة، ومساق الكلام بمعونة المقام.

واعترض بأن معنى (من) لا ينحصر فيما ذكر فقد تجيء للبدل نحو (أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة) (وجعلنا منكم ملائكة) وللمجاوزة كغضبت منه، فعلى هذا لو علق (من مثله) بـ(فأتوا) وحمل (من) على البدل أو المجاوزة ومثل على القحم ورجع الضمير إلى (ما نزلنا) على معنى (فأتوا) بدل ذلك الكتاب العظيم شأنه الواضح برهانه أو متجاوزين من هذا الكتاب مع فخامة أمره وجلالة قدره بسورة فذة لكان أبلغ في التحدي وأظهر في الإعجاز، على أن عدم مجيء شيء مما اعتبر في المبدأ ممنوع فإن الملابسة بين الكل والبعض أقوى منها بين المكان والمتمكن، فكما يجوز جعل المكان مبدأ لعمل المتمكن يجوز أن يجعل الكل مبدأ للإتيان بالبعض، ولعل من قال ذلك لم يطرق سمعه قول سيبويه: وبمنزلة المكان ما ليس بمكان ولا زمان نحو قرأت من أول السورة إلى آخرها وأعطيتك من درهم إلى دينار، وأيضا فالإتيان ببعض الشيء تفريقه منه، ولا يستراب أن الكل مبدأ تفريق البعض منه، ويمكن أن يقال: هو الذي اختاره مولانا الشهاب أن المراد من الآية التحدي وتعجيز بلغاء العرب المرتابين فيه عن الإتيان بما يضاهيه، فمقتضى المقام أن يقال لهم: معاشر الفصحاء المرتابين في أن القرآن من عند الله ائتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر علاوة بطراز الإعجاز ونظمه، وما ذكر يدل على هذا إذا كان (من مثله) صفة سورة سواء كان الضمير للمنزل أو للعبد، لأن معناه ائتوا بمقدار سورة مماثلة في البلاغة كائنة من كلام أحد هو مثل هذا العبد في البشرية فهو معجز للبشر عن الإتيان بمثله أو ائتوا بمقدار سورة من كلام هو مثل هذا المنزل ومثل الشيء غيره فهو من كلام البشر أيضا، فإذا تعلق ورجع الضمير للعبد فمعناه أيضا ائتوا من مثل هذا العبد في البشرية بمقدار سورة مماثلة فيفيد ما ذكرناه، ولو رجع على هذا لما كان معناه ائتوا من مثل هذا المنزل بسورة، ولا شك أن (من) ليست بيانية لأنها لا تكون لغوا ولا تبعيضية لأن المعنى ليس عليه فهي ابتدائية والمبدأ ليس فاعليا بل ماديا، فيقتضي المثل الذي السورة بعض منه لم يؤمر بالإتيان به فلا يخلو من أن يدعي وجوده وهو خلاف الواقع وابتناؤه على الزعم أو الفرض تعسف بلا مقتضى أولا ولا يليق بالتنزيل، وكيف يأتون ببعض من شيء لا وجود له؟ والحق عندي أن رجوع الضمير إلى كل من العبد و(ما) على تقديري اللغو والاستقرار

بمقدار بعض ما من القرآن مماثل له في البلاغة ولا إشكال فيه اهـ منه

أمر ممكن ، ودائرة التأويل واسعة والاستحسان مفوض إلى الذوق السليم والذي يدركه ذوقي ولا أزكي نفسي -
أنه على تقدير التعلق يكون رجوع الضمير إلى العبد أحلى ، والبحث في هذه الآية مشهور ، وقد جرى فيه بين
العضد والجاربردي ما أدى إلى تأليف الرسائل في الانتصار لكل . وقد وفقت للوقوف على كثير منها والحمد
لله ، ونقلت نبذة منها في - الأجوبة العراقية - ثم أولى الوجوه هنا على الإطلاق جعل الظرف صفة للسورة
والضمير للمنزل و (من) بيانية ، أما أولا فلأنه الموافق لنظائره من آيات التحدي كقوله تعالى : (فأتوا بسورة
مثله) لأن المماثلة صفة للمأتي به ، وأما ثانيا فلأن الكلام في المنزل لا المنزل عليه وذكره إنما وقع تبعا ولو
عاد الضمير إليه ترك التصريح بمماثلة السورة وهو عمدة التحدي وإن فهم ، وأما ثالثا فلأن أمر الجم الغفير لأن
يأتوا من مثل ما أتى به واحد من جنسهم أبلغ من أمرهم بأن يجدوا أحدا يأتي بمثل ما أتى به رجل آخر ، وأما رابعا
فلأنه لو رجع الضمير للعبد لأوهم أن إعجازه لكونه ممن لم يدرس ولم يكتب لا أنه في نفسه معجز مع أن الواقع
هذا ، وبعضهم رجح رد الضمير إلى العبد صلى الله تعالى عليه وسلم باشتماله على معنى مستبدع مستجد وبأن الكلام
مسوق للمنزل عليه إذ التوحيد والتصديق بالنبوة توأمان ، فالمقصود إثبات النبوة والحجة ذريعة فلا يلزم من
الافتتاح بذكر ما نزلناه أن يكون الكلام مسوقا له وبأن التحدي على ذلك أبلغ لأن المعنى اجتمعوا كلكم وانظروا
هل يتيسر لكم الإتيان بسورة ممن لم يمارس الكتب ولم يدارس العلوم وروضتم بنات أفكار بعضهم إلى بعض
معارض بهذه الحجة بل هي أقوى في الإفحام إذ لا يبعد أن يعارضوه بما صدر عن بعض علمائهم مما اشتمل على
قصص الأمم الخالية المنقولة من الكتب الماضية وإن كان بينهما بون إذ الغريق يتشبث بالحشيش ، وأما إذا تحدى
بسورة من أمي كذا وكذا لم يبق للمعارض مجال ، هذا ولا يخفى أنه صرح برد وتماس لوه ظاهر السباق يؤيد
ما قلنا ويلائمه ظاهرا ما سنبينه بعد تعالى . قوله تعالى : ﴿ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٢٣ ﴾

الدعاء النداء والاستعانة ، ولعل الثاني مجاز أو كناية مبنية على النداء لأن الشخص إنما ينادي ليستعان به ومنه
(أغير الله تدعون) والشهداء جمع شهيد أو شاهد ، والشهيد كما قال الراغب : كل من يعتد بحضوره ممن له الحل والعقد
ولذا سموا غيره مخلفا ، وجاء بمعنى الحاضر ، والقائم بالشهادة ، والناصر ، والإمام أيضا ، و (دون) ظرف مكان
لا ينصرف ويستعمل - بمن - كثيرا - وبالباء - قليلا ، وخصه في البحر بمن (دونها) ورفعه في قوله :

ألم تريا أني حميت حقيقتي ... وباشرت حد الموت والموت (دونها)

نادر لا يقاس عليه ومعناها أقرب مكان من الشيء فهو كعند إلا أنها تنبئ عن دنو كثير وانحطاط يسير ومنه
دونك اسم فعل لا تدوين الكتب خلافا للبيضاوي كما قيل - لأنه من الديوان الدفتر ومحله وهو فارسي معرب من
قول كسرى إذ رأى سرعة الكتاب في كتابتهم وحسابهم ديوانه . وقد يقال لا بعد فيما ذكره البيضاوي وديوان
مما اشترك فيه اللغتان ، وقد استعمل في انحطاط محسوس لا في ظرف ، كدون زيد في القامة - ثم استعير للتفاوت
في المراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية - كدون عمرو شرفا - ولشيوع ذلك اتسع في هذا المستعار فاستعمل
في كل تجاوز حد إلى حد ولو من دون تفاوت وانحطاط ، وهو بهذا المعنى قريب من غير فكأنه أداة استثناء ، ومن
الشائع دون بمعنى خسيس فيخرج عن الظرفية ويعرف بأل ويقطع عن الإضافة كما في قوله :

إذا ما علا المرء رام العلا ... ويقنع (بالدون) من كان دونا

وما في القاموس من أنه يقال رجل من دون ، ولا يقال دون مخالف للدراية والرواية ، وليس عندي

عن الإسماء الظاهرة بالضمائر الراجعة إليها حذراً من التكرير. والظاهر أن فيما عبر به إيجازاً وكناية وإيهام نفي الإتيان بمثل وما يدانيه بل وغيره وإن لم يكن مراداً (ولن) كلا في نفي المستقبل وإن فارقتها بالاختصاص بالمضارع، وعمل النصب إلا فيما شذ من الجزم بها في قوله:

(لن) يخب الآن من رجائك من   حرك من دون بابك الحلقة

ولا تقتضي النفي على التأبيد وإن أفادت التأكيد والتقييد بـ(لا) طول مدة أوقاتها خلافاً لبعضهم، وليس أصلها (لا أن) كما روي عن الخليل فحذفت الهمزة لكثرتها وسقطت الألف لالتقاء الساكنين وتغير الحكم وصار (لن) تضرب كلاماً تاماً دون أن ومصحوبها، وقيل به لقوله:

يرجي المرء ما (لا أن) يلاقيه   ويعرض دون أقربه الخطوب

واحتمال الزيادة أن يوهن الاحتجاج؛ ولا (لا) كما عند الفراء أبدلت ألفه نوناً إذ لا داعي إلى ذلك وهو خلاف الأصل، والجملة اعتراض بين جزئي الشرطية ظاهراً مقرر لمضمون مقدمها ومؤكد لإيجاب العمل بتاليها، وهذه معجزة باهرة حيث أخبر بالغيب الخاص علمه به سبحانه وقد وقع الأمر كذلك، كيف لا ولو عارضوه بشيء يدانيه لتناقله الرواة لتوفر الدواعي؛ وما أتى به نحو مسيلمة الكذاب مما تضحك منه الثكلى لم يقصد به المعارضة وإنما ادعاه وحياً، وقوله سبحانه: (فاتقوا) جواب الشرط على أن اتقاء النار كناية عن ظهور إعجازه المقتضي للتصديق والإيمان به أو عن الإيمان نفسه، وبهذا يندفع ما يتوهم من أن اتقاء النار لازم من غير توقف على هذا الشرط فما معنى التعليق، وأيضاً الشرط سبب أو ملزوم للجزاء، وليس عدم الفعل سبباً للاتقاء ولا ملزوماً له فكيف وقع جزاء له، وبعضهم قدر لذلك جواباً، وجعله جملة خبرية لأن الإنشائية لا تقع جزاء كما لا تقع خبراً إلا بتأويل، والزمخشري لا يوجب ذلك فيها لعدم الحامل المقتضي له، والوقود بالفتح كما قرأ به الجمهور ما يوقد به النار، وكذا كل ما كان على فعول اسم لما يفعل به في المشهور، وقد يكون مصدراً عند بعض، وحكوا ولوعاً وقبولاً ووضوءاً وطهوراً، ووزوعاً، ولغوباً، وقرأ عبيد بن عمير وطلحة وعيسى بن عمر وغيرهم (وقودها) بالضم فإن كان اسماً لما يوقد به كالمفتوح فذاك وإن كان مصدراً كالأول في سائر ما كان على فعول فحمله على النار لتبعة أو للتجوز فيه أو في الإسناد أو بتقدير مضاف أولاً كذو وقودها أو ثانياً كاحتراق، وهو نفسه عام بحسب المفهوم، وذلك مصداق الحمل، وحكي أن من العرب من يجعل المفتوح مصدراً والمضموم اسماً فينعكس الحال فيما نحن فيه. (والحجارة) كحجار جمع كثرة لحجر، وجمع قلته أحجار وجمع فعل بفتحتين على فعالة شاذ، وابن مالك في التسهيل يقول: إنه اسم جمع لغلبة وزنه في المفردات وهو الظاهر، والمراد بها على ما صح عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم وغيرهما حجارة الكبريت وفيها من شدة الحر وكثرة الالتهاب وسرعة الإيقاد ومزيد الالتصاق بالأبدان وإعداد أهل النار أن يكونوا حطباً منتن ريح وكثرة دخان وفور كثافة (١) ما العياذ بالله منه، وفي ذلك تهويل لشأن النار وتنفير عما يجر إليها بأمر معلوم في الشاهد وإن كان الأمر وراء ذلك فالعالم وراء هذا العالم وعجز قدرة الجبار سبحانه وتعالى يضمحل فيه هذا العلم، وقيل المراد بها الأصنام التي ينحتونها وقرنها بهم في الآخرة زيادة لتحسرهم حيث بدا لهم نقيض ما كانوا يتوقعون. وهناك يجتمع نوعان من العذاب روحاني وجسماني، ويؤيد هذا قوله تعالى: (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم)

(١) كما قال سبحانه: (سرابيلهم من قطران) اهـ منه

وصانها عن الذهب والفضة لأنهما يسميان حجراً - كما في القاموس - دون هذين القولين ، والأصح أوفقها عند
المحدثين وتمامه عند الزمخشري ويشير إليه كلام الشيخ الأكبر قدس سره ، وأل فيها - على كل - ليست للعموم ،
وذهب بعض أهل السنة إلى أنها هي ، ويكون المعنى أن النار التي وعدوا بها مضاعفة لأنها تحرق ما ألقي فيها من
هذين الجنسين ، فعبر عن صلاحيتها واستعدادها بالأمر المحقق ، وذكر (الناس والحجارة) تعظيما لشأن جهنم
وتنبيها على شدة وقودها ليقع ذلك من النفوس أعظم موقع ويحصل به من التخويف ما لا يحصل بغيره ، وليس
المراد الحقيقة وهو خلاف الظاهر والمتبادر من الآيات ، ويوشك أن يكون سوء ظن بالقدرة ، ولا يتوهم
من الاقتصار على هذين الجنسين أن لا يكون في النار غيرهما بدليل ما ذكر في غير موضع من كون الجن والشياطين
فيها أيضا ، نعم قال سيدي الشيخ الأكبر قدس سره : إنهم فيها وأولئك جمرها ، وخصها سبحانه بالناس لأنهم
الذين بهم كون الآلام أو لكونهم أكثر إيقاداً من الجن لما فيهم من الجلود واللحوم والشحوم ولأن في
ذلك مزيد التخويف ، وإنما عرف النار وجعل الجملة صلة وهي يجب أن تكون قصة معلومة لأن المنكر في
سورة التحريم نزل أولا فسمعوه ، فلما نزل هذا بعد ذلك معهوداً فعرف وجعلت صفته صلة وكون
الصلة كذلك - الخطاب فيه مع [illegible] المخاطب هنا المؤمنون ، والظاهر أنهم سمعوا ذلك من رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم إلا أن في كون سورة التحريم نزلت أولا مقالا فتأمل ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ٢٤﴾
ابتداء كلام قطع عما قبله مع أن مقتضى الظاهر أن يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشأنه بجعله مقصوداً بالذات
بالإفادة مبالغة في الوعيد ، وجعله استئنافا بيانيا بأن يقدر لمن أعدت أو ثم كان وقودها كذا وكذا ، مع عدم
مساعدة عطفه بقوله الآتي على البناء للمفعول عليه لأنه لا يصلح للجواب إلا أن يقال المعطوف على الاستئناف
لا يجب أن يكون استئنافا يأبى عنه الذوق ، أما الأول فلأن السياق لا يقتضيه ، وأما الثاني فلأن المقصد
من الصلة تهويل شأن النار فالسؤال عن أن شأن النار كذا مما لا معنى له ، والجواب غير واف به ، وجعله حالا من النار
بإضمار قد والعامل من أجزاء الصلة أو حالا من ضمير (وقودها) للجمود أو لزوم الفصل بالخبر الأجنبي
حينئذ - ليس بشيء إذ لا يحسن التقييد بهذه الحال إلا أن يقال إنها لازمة بمنزلة الصفة فيفيد المعنى الذي تفيده
الصلة ، ولذا قيل : إنها صلة بعد صلة ، وتعدد الصلات كالصفات والأخبار كثير بعاطف وبدونه كما نص عليه
الإمام المرزوقي وإن لم يظفر به السعد ، أو معطوف عليها بحذف العاطف كما صرح به ابن مالك ، وجعله صلة - و(وقودها
الناس) إما معترضة لتأكيد أو حال مما لا ينبغي أن يخرج عليه التنزيل ، ومعنى (أعدت) هيئت ، وقرأ عبد الله
(اعتدت) من العتاد بمعنى العدة ، وأيا ما كان - أعدها الله للكافرين - والمراد إما جنسهم والمخاطبون داخلون
فيهم دخولا أوليا أو هم خاصة ، ووضع الظاهر موضع المضمر لذمهم وتعليل الحكم بكفرهم ، وكون الإعداد
للكافرين لا يأبى دخول غيرهم فيها على جهة التطفل فلا حاجة إلى القول بأن نار العصاة غير نار الكفار ،
ثم ما يتبادر من الآية الكريمة أن النار مخلوقة الآن والله تعالى أعلم بمكانها في واسع ملكه ، وجعل المستقبل
لتحققه ماضيا - كنفخ في الصور - والإعداد مثله في (أعد الله لهم مغفرة وأجرا) كما يقول المعتزلة خلاف الظاهر ،
والذي ذهب أهل الكشف إليه أنها مخلوقة غير أنها لم تتم ، وهي الآن عندهم دار حرورها هواء محرق لا جمر
لها البتة ومن فيها من الزبانية في رحمة منعمون يسبحون الله تعالى لا يفترون ، وتحدث فيها الآلام بحدوث
أعمال الإنس والجن الذين يدخلونها ، ولذا يختلف عذاب داخليها وحدها بعد الفراغ من الحساب ودخول

أهل الجنة الجنة من مقعر تلك النوابت إلى أسفل السافلين ، فهذا كله يزاد إلى ماهو الآن . ولهذا كان يقول عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما : إذا رأى البحر يا بحر متى تعود نارا ، وكان يكره الوضوء بمائه ويقول : التيمم أحب إلي منه وقال تعالى : (وإذا البحار سجرت) أي أججت ، وليس للكفار اليوم مكث فيها وإنما يعرضون عليها كما قال تعالى : (بكرة وعشيا) وهي نار حسية مسلطة على ظاهر الجسم والإحساس والحيوانية ، ومعنوية توهمي (التي تطلع على الأفئدة) وبها يعذب الروح المدبر للهيكل الذي أمر فعصى وبالمخالفة وهي عين الجهل بمن استكبر عليه أشد العذاب . وقد أطالوا الكلام في ذلك وأتوا بالعجب العجاب ، وحقيقة الأمر عندي لا يعلمها إلا الله تعالى ولا شيء أحسن من التسليم لما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكيفية ما في تلك النشأة الأخروية مما لا يمكن أن تعلم كما ينبغي لمن غرق في بحر العلائق الدنيوية ـ وماذا علي إذا آمنت بما جاء مما أخبر به الصادق من الأمور السمعية مما لا يستحيل على ما جاء ، وفوضت الأمر إلى خالق الأرض والسماء . أسأل الله تعالى أن يثبت قلوبنا على دينه ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ لما ذكر سبحانه وتعالى فيما تقدم الكفار ، وما يؤول إليه حالهم في الآخرة وكان في ذلك أبلغ التخويف والإنذار عقب بالمؤمنين وما لهم جريا على السنة الإلهية من شفع الترغيب بالترهيب والوعد بالوعيد لأن من الناس من لا يجديه التخويف ولا يجديه وينفعه اللطف ، ومنهم عكس ذلك فكان هذا وما بعده معطوف على سابقه عطف القصة على القصة ، والتناسب بينهما باعتبار أنه بيان لحال الفريقين المتباينين وكشف عن الوصفين المتقابلين ، وهل هو معطوف على (وإن كنتم) إلى (أعدت) أو على (فإن لم تفعلوا) الآية قولان ، اختار السيد أولهما ، وادعى بعضهم أنه أقضى لحق البلاغة ، وأدعى لتلاؤم النظم لأن (يا أيها الناس اعبدوا) خطاب عام شامل الفريقين (وإن كنتم) إلخ مختص بالمخالف ومضمونه الإنذار (وبشر) إلخ مختص بالموافق ومضمونه البشارة فكأنه تعالى أوحى إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يدعو الناس إلى عبادته ثم أمر أن ينذر من عاند ويبشر من صدق ، والسعد اختار ثانيهما لأن السوق لبيان حال الكفار ووصف عقابهم ، وقيل عطف على (فاتقوا) وتغاير المخاطبين لا يضر (يوسف أعرض عن هذا واستغفري) وترتبه على الشرط بحكم العطف باعتبار أن اتقوا إنذار وتخويف للكفار (وبشر) تبشير للمؤمنين ، وكل منهما مترتب على عدم المعارضة بعدم التحدي لأن عدم المعارضة يستلزم ظهور إعجازه وهو يستلزم استيجاب منكره العقاب ، ومصدقه الثواب لأن الحجة تمت والدعوة كملت ، واستيجابهما إياهما يقتضي الإنذار والتبشير ، فترتب الجملة الثانية على الشرط ترتب الأولى عليه بلا فرق ، وقد يقال إن الجزاء (فآمنوا) محذوفا والمذكور قائم مقامه فالمعنى إن لم تأتوا بكذا فآمنوا (وبشر الذين آمنوا) أي فليوجد إيمان منهم وبشارة منك ، ووضع الظاهر موضع الضمير وفيه حث لهم على الإيمان ، ولعله أقل مؤنة . واختار صاحب الإيضاح عطفه على أنذر ـ مقدرا بعد جملة (أعدت) ، وقيل : عطف على قل ـ قبل (وإن لم تفعلوا) وتقديره قبل (يا أيها الناس) بجوج إلى المجرا (مما نزلنا على عبدنا) على طريقة كلام العظماء ، أو تقدير قال الله بعد قل ، والبشارة بالكسر والضم اسم من بشر بشرا وبشورا ، وتفتح الباء فتكون بمعنى الجمال . وفي الفعل لغتان التشديد وهي العليا ، والتخفيف وهي لغة أهل تهامة وقرئ به في المضارع في مواضع والتكثير في المشدد بالنسبة إلى المفعول فإن كان واحدا كان فعل فيه مغنيا عن فعل ، وفسروها في المشهور ، وصحح بالخبر السار الذي ليس عند المخبر علم به ، واشترط بعضهم أن يكون صدقا ، وعن سيبويه إنها خبر يؤثر في البشرة حزنا أو سرورا وكثر استعماله في الخير ، وصحح في الشر (وبشرهم بعذاب أليم) ظاهر عليه ، ومن باب التهكم

على الأول والمأمور بالتبشير البشير النذير صلى الله تعالى عليه وسلم، وقيل: كل من يأتي منه ذلك كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «وبشر المشائين إلى المساجد» الحديث، ففيه رمز إلى أن الأمر لعظمته حقيق بأن يتولى التبشير به كل من يقدر عليه، ويكون حينئذ مجازاً إن كان الضمير موضوعاً للجزئي بوضع كلي، وإلا ففي الحقيقة والمجاز كلام في محله، ولم يخاطب المؤمنين كما خوطب الكفرة تفخيما لشأنهم وإيذاناً تاماً بأنهم أحقاء بأن يبشروا ويهنئوا بما أعد لهم، وقيل: تغيير الأسلوب لتخييل كمال التباين بين حال الفريقين، وعندي أنه سبحانه لما حكى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم حلة عبوديته في قوله: (مما نزلنا على عبدنا) ناسب أن يطرزها بطراز التكليف بما يزيد حب أصحابه له فيزدادوا إيمانا إلى إيمانهم، وفي ذلك من التلطف به صلى الله تعالى عليه وسلم وبهم ما لا يخفى.

وقرأ زيد بن علي «وبشر» مبنيا للمفعول، وهو معطوف على (أعدت) كما اشتهر، وقيل: إنه خبر بمعنى الأمر فتوافق القراءتان معنى وعطفاً، وتعليق التبشير بالموصول للإشعار بأنه معلل بما في حيز الصلة من الإيمان والعمل الصالح لكن لا لذاتهما بل بجعل الشارع ومقتضى وعده، وجعل صلته فعلا مفيداً للحدوث بعد إيراد الكفار بصيغة الفاعل لحث المخاطبين بالاتقاء على إحداث الإيمان وتحذيرهم من الاستمرار على الكفر، ثم لا يخفى أن كون مناط البشارة مجموع الأمرين لا يقتضي انتفاء البشارة عند انتفائه فلا يلزم من ذلك أن لا يدخل بالإيمان المجرد الجنة كما هو رأي المعتزلة على أن مفهوم المخالفة ظني لا يعارض النصوص الدالة على أن الجنة جزاء مجرد الإيمان، ومتعلق (آمنوا) ما لا يخفى، وقدره بعضهم هنا بأنه منزل من عند الله عز وجل، و(الصالحات) جمع صالحة وهي في الأصل مؤنث الصالح اسم فاعل من صلح صلوحا وصلاحا خلاف فسدت، ثم غلبت على ما سوغه الشرع وحسنه، وأجريت مجرى الأسماء الجامدة في عدم جريها على الموصوف وغيره، وتأنيثها على تقدير الخلة وللغلبة ترك، ولم يجعل التاء للنقل لعدم صيرورتها اسماً، وأل فيها للجنس لكن لا من حيث تحققه في الأفراد إذ ليس ذلك في وسع المكلف، ولو أريد التوزيع يلزم كفاية عمل واحد، بل في البعض الذي يبقى مع إرادته معناه الأصلي الجنسية مع الجمعية وهو الثلاثة أو الاثنان، والمخصص حال المؤمن فما يستطيع من الأعمال الصالحة بعد حصول شرائطه هو المراد، فالمؤمن الذي لم يعمل أصلا أو عمل عملا واحداً غير داخل في الآية وهو معرفة كونه مبشراً من مواقع أخر، وبعضهم جعل فيها شائبة التوزيع بأن يعمل كل ما يجب من الصالحات إن وجب قليلا كان أو كثيراً، وأدخل من أسلم ومات قبل أن يجب عليه شيء أو وجب شيء واحد، وليس هذا توزيعا في تلك الصور كركب القوم دوابهم إذ قد يطلق إجماعا على مقابلة أشياء بأشياء أخذ كل منها ما يخصه سواء الواحد الواحد كالمثال، أو الجمع الواحد كدخل الرجال مساجد محلاتهم، أو العكس كلبس القوم ثيابهم، ومنه (واغسلوا وجوهكم وأيديكم) والسيد يسمى هذا شائبة التوزيع ﴿ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ أراد سبحانه (بأن لهم) الخ تعدى البشارة بالباء، فحذف لاطراد حذف الجار مع أن وأن بغير عوض لطولهما بالصلة، ومع غيرهما فيه خلاف مشهور، وفي المحل بعد الحذف قولان: النصب بنزع الخافض كما هو المعروف في أمثاله، والجر لأن الجار بعد الحذف قد يبقى أثره، ولام الجر للاستحقاق وكيفيته مستفادة من خارج، ولا استحقاق بالذات فهو بمقتضى وعد الشارع الذي لا يخلفه فضلا وكرما لكن بشرط الموت على الإيمان، والجنة في الأصل المرة من الجن بالفتح مصدر جنه إذا ستره، ومدار التركيب على الستر، ثم سمي بها البستان الذي سترت أشجاره أرضه أو كل أرض فيها شجر ونخل

فإن كرم فهو فردوس ، وأطلقت على الأشجار نفسها ووردت في شعر الأعشى (١) بمعنى النخل خاصة ثم نقلت وصارت حقيقة شرعية في دار الثواب إذ فيها من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وجمعت جمع قلة في المشهور لقلتها عدداً كقلة أنواع العبادات ولكن في كل واحدة منها مراتب شتى ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الأعمال والعمال ، وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها سبع لم يقف على ثبوته الحفاظ ، وتنوينها إما للتنويع أو للتعظيم ، وتقديم الخبر لقرب مرجع الضمير وهو أسر للسامع والشائع التقديم إذا كان الاسم نكرة كـ (إن لنا لأجراً) وتحت ظرف مكان لا يتصرف فيه بغير (من) كما نص عليه أبو الحسن ، والضمير للجنات فإن أريد الأشجار فذاك مع ما فيه قريب في الجملة وإن أريد الأرض قيل — من تحت أشجارها — أو عاد عليها باعتبار الأشجار استخداماً ونحوه ، وقيل : إن (تحت) بمعنى جانب — كداري تحت دار فلان — وضعف فالقول — من تحت أوامر أهلها — وقيل : منازلها ، وإن أريد مجموع الأرض والأشجار فاعتبار التحتية — كما قيل — بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لإطلاق الجنة على الكل ، والوارد في الأثر الصحيح عن مسروق إن أنهار الجنة تجري في غير أخدود ، وهذا في أرض حصباؤها الدر والياقوت أبلغ في النزهة وأحلى في المنظر وأبهج للنفس

وتحدث الماء الزلال مع الحصى فجرى النسيم عليه يسمع ما جرى

والأنهار جمع نهر بفتح الهاء وسكونها والفتح أفصح ، وأصله الشق ، والتركيب للسعة ومنه ... كنهر الباقلي ، بناء على أنه المجرى الواسع فأطلق على ما دون البحر وفوق الجدول ، وهل هو نفس مجرى الماء أو الماء في المجرى المتسع قولان : أشهرهما الأول ، وعليه فالمراد ماؤها أو ماؤها ، وأنث (تجري) رعاية للمضاف إليه أو للفظ الجمع ، وفي الكلام مجاز في النقص أو في الطرف أولاً وأولاً ، والإسناد مجازي ، وأل للعهد الذهني قيل : أو الخارجي لتقدم ذكر الأنهار في قوله تعالى : (فيها أنهار من ماء) الآية فإنها مكية على الأصح وهذه مدنية نزلت بعدها ، واستبعده السيد والسعد ، وقيل : عوض عن المضاف إليه — أي أنهارها — وهو مذهب كوفي ، وحملها على الاستغراق على معنى يجري تحت الأشجار جميع أنهار الجنة فهو وصف لدار الثواب بأن أشجارها على شواطئ الأنهار وأنهارها تحت ظلال الأشجار أبرد من الثلج ، ولا يخفى الكلام على جمع القلة .

(كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ) صفة ثانية لجنات أخرت عن الأولى لأن جريان الأنهار — من تحتها — وصف لها باعتبار ذاتها ، وهذا باعتبار سكانها أو خبر مبتدأ محذوف — أي هم — والقرينة ذكره في السابقة واللاحقة ، وكون الكلام مسوقاً لبيان أحوال المؤمنين ، وفائدة حذف هذا المبتدأ تحقق التناسب بين الجمل الثلاث صورة لا معنى ، ومعنى لكونها جواب سؤال — كأنه قيل : ما حالهم في تلك الجنات ؟ — فأجيب بأن لهم فيها ثماراً لذيذة عجيبة وأزواجاً نظيفة (وهم فيها خالدون) وتقدير المبتدأ هو أو هي — للشأن أو القصة — ليس بشيء بناء على أنه لا يجوز حذف هذا الضمير ، وإذا لم تدخله النواسخ لابد أن يكون مفسره جملة اسمية ، نعم جاز تقدير هي للجنات والجملة خبر إلا أن التناسب أنسب أو جملة مستأنفة — كأنه لما وصف الجنات بما ذكر وقع في الذهن أن ثمارها كثمار جنات الدنيا أولا فبين حالها (ولهم فيها أزواج) زيادة في الجواب ولو قدر السؤال نحو أهم في الجنات ثمار كما في هذه الدار أم أعم وأزيد ؟ — كان أصح وأوضح

(١) وهو قوله : كأن عيني في غربي (٢) مقتلة من النواضح تسقي جنة سحقا . أي نخلا طوالا اه منه

(٢) أي مقالة التي كثر استعمالها حتى سهل انقيادها اه منه

وأجاز أبو البقاء كونها حالاً من (الذين) أو من (جنات) لوصفها وهي حينئذ حال مقدرة، والأصل في الحال المصاحبة، والقول بأنها صفة مقطوعة دعوى موصولة بالجهل بشرط القطع وهو علم السامع باتصاف المنعوت بذلك النعت وإلا لاحتاج إليه ولا قطع مع الحاجة، و(كلما) نصب على الظرفية (بقالوا)، و(رزقاً) مفعول ثان لرزقوا كرزقه مالا أي أعطاه، وليس مفعولاً مطلقاً مؤكداً لعامله لأنه بمعنى المرزوق أعرف، والتأسيس خير من التأكيد مع اقتضاء ظاهر ما بعده، وتنكيره للتنويع أو التعظيم أي نوعاً لذيذاً غير ما عرفوه، و(من) الأولى والثانية للابتداء قصد بهما مجرد كون المجرور بهما موضعاً انفصل عنه الشيء، ولذا لا يحسن في مقابلتها نحو إلى، وهما ظرفان مستقران واقعان حالاً على التداخل، وصاحب الأولى (رزقاً) والثانية ضميره المستكن في الحال، والمعنى كل حين رزقوا مرزوقاً مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة، والشائع كونهما لغواً، والرزق قد ابتدأ من الجنات، والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة، وجعل بمنزلة أن تقول أعطاني فلان فيقال: من أين؟ فتقول: من بستانه، فيقال: من أي ثمرة؟ فتقول: من الرمان، وتحريره أن (رزقوا) جعل مطلقاً مبتدأ من الجنات ثم جعل مقيداً بالابتداء من ذلك مبتدأ من ثمرة، وعلى القولين لا يرد أنهم منعوا تعلق حرفي جر متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد والآية تخالفه، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن ذاك إذا تعلقا به من جهة واحدة ابتداء من غير تبعية، وما نحن فيه ليس كذلك للإطلاق والتقييد، والمراد من الثمرة على هذا النوع كالتفاح والرمان لا الفرد لأن ابتداء الرزق من البستان من فرد يقتضي أن يكون المرزوق قطعة منه لا جميعه وهو ركيك جداً، ويحتمل أن تكون الثانية مبينة للمرزوق، والظرف الأول لغو والثاني مستقر خلافاً لمن وهم فيه، وقع حالاً من النكرة لتقدمه عليها، ولتقدمها تقديراً جاز تقديم المبين على المبهم، والثمرة يجوز حملها على النوع وعلى الجناة الواحدة، ولم يلتفت المحققون إلى جعل الثانية تبعيضية في موقع المفعول و(رزقاً) مصدر مؤكد أو في موقع الحال من (رزقاً) لبعده مع أن الأصل التبيين والابتداء فلا يعدل عنهما إلا لمانع على أن مدلول التبعيضية أن يكون ما قبلها أو ما بعدها جزءاً لمجرورها لا جزئياً فتأتي الركاكة هنا، وجمع سبحانه بين (منها) و(من ثمرة) ولم يقل من ثمرها لذلك لأن تعلق (منها) يفيد أن سكانها لا يحتاجون لغيرها لأن فيها كل ما تشتهي الأنفس، وتعلق (من ثمرة) يفيد أن المراد بيان المأكول على وجه يشمل جميع الثمرات دون جنبة اللذات المطعومة من السابق واللاحق، وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا ويكون إحساس أفراده، وهذا كقولك مشيراً إلى نهر جار هذا الماء لا ينقطع أو إلى شخصه، والإخبار عنه بـ(الذي) الخ على جعله عينه مبالغة أو تقدير مثل الذي رزقناه من قبل أي في الدنيا، والحكمة في التشابه أن النفس تميل إلى ما تستطاب وتطلب زيادته

أعد ذكر نعمان لنا إن ذكره ... هو المسك ما كررته يتضوع

وهي تختلف بحسب الأحوال والمقامات، فأولئك المرتاضون بالنعمة فيما رزقوه هناك إذا لوحظ عند الرؤية على أنه لا يكون إلا كذلك أولى الجنة، والتشابه في الصورة يمانع الاختلاف في الطعم، فقد روي عن الحسن: إن أحدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بأخرى فيراها مثل الأولى فيقول ذلك، فيقول الملك: كل فاللون واحد والطعم مختلف، أو مع التشابه في الطعم أيضاً كما يشير إليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «والذي نفس محمد بيده إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هي واصلة إلى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها» فلعلهم إذا رأوها على الهيئة الأولى قالوا ذلك، والباعث لهم على هذا القول فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم

الزوج حتى لا يصح إطلاقه على أزواج الجنة لخلودهن فيها واستغنائهم عن الأولاد على أن منهم من قال بالتوالد فيها
ورووا آثاراً في ذلك لكن على وجه يبقى معه النظام، وذكر بعضهم أن الأولاد يوجدون بأن الله قادر على ما يشاء.
ومعنى كونها (مطهرة) أن الله سبحانه طهرهن عن كل ما يشين، فلا كرمي من الحور، كما روي عن عبد الله - المعنى التطهير
خلقهن على الطهارة لم يعلق بهن دنس ذاتي ولا عارضي وأما من كان من بني آدم - كما روي عن الحسن - فمن مجاز
الرمص المنعم بعد شرك وأنه أراد إذهاب كل شيء عنهن من العيوب الذاتية وغيرها، والتطهير - كما قال الراغب -
يقال في الأجسام والأخلاق والأفعال جميعاً فيكون عاماً هنا بقرينة مقام المدح لا مطلقاً منصرفاً إلى الكامل،
وقال التطهير إنما يحصل بالقسمين كما قيل، فإن المفهوم من إرادة الكامل إرادة أعلى أفراده لا الجميع، وقرأ
زيد بن علي - مطهرات - بناء على طهرن لا طهرت - والأولى ولعلها أولى استعمالاً وإن كان الكل فصيحاً
لأنهم قالوا: جمع ما لا يعقل إما أن يكون جمع قلة أو كثرة، فإن كان جمع كثرة فمجيء الضمير على حد ضمير الواحدة
أولى من مجيئه على حد ضمير الغائبات، وإن كان جمع قلة فبالعكس، وكذلك إذا كان ضميراً عائداً على جمع العاقلات
الأولى فيه النون دون التاء (كالمطلقات يتربصن) (والوالدات يرضعن أولادهن) ولم يفرقوا فيه بين جمع القلة والكثرة، وفي مجيء
هذه الصفة مبنية للمفعول ولم تأت طاهرة ووصف من طهر، بالفتح على الأصح أو طهر بالضم، وعلى الأول
قياس، وعلى الثاني شاذ للتفخيم كأنه أبهم أن لها مطهراً وليس سوى الله تعالى، وكيف يصفه الواصفون من طهره
الرب سبحانه؟! وقرأ عبيد بن عمير (ومطهرة) وأصله متطهرة فأدغم ولما ذكر سبحانه وتعالى مسكن المؤمنين
ومطعمهم ومنكحهم، وكانت هذه الملاذ لا تبلغ درجة الكمال مع خوف الزوال وفناء كما قيل:

أشد الغم عندي في سرور ... تيقن عنه صاحبه انتقالا

أعقب ذلك بما يزيل ما ينغص إنعامه من ذكر الخلود في دار الكرامة، والخلود عند المعتزلة البقاء الدائم
الذي لا ينقطع - وعندنا البقاء الطويل انقطع أو لم ينقطع، واستعماله في المكث الطويل من حيث إنه مكث طويل
لا من حيث خصوصه حقيقة وهو المراد هنا، وقد شهدت به الآيات والسنن، والجهمية زعموا أن الجنة وأهلها
يفنيان وكذا النار وأصحابها، والذي دعاهم إلى هذا أنه تعالى وصف نفسه بأنه الأول والآخر، والأولية تقدمه
على جميع المخلوقات والآخرية تأخره ولا يكون إلا بعد الكل، ولو بقيت الجنة وأهلها كان فيه تشبيه لمن
لا شبيه له سبحانه وهو محال، ولأنه إن لم يعلم أنفاس أهل الجنة كان جاهلاً تعالى عن ذلك، وإن علم لزم الانتهاء
وهو بعد الفناء، ولنا النصوص الدالة على التأبيد والمعنى معها لأنها دار سلام وقدس لا خوف ولا حزن، والمرء
لا يهنأ بعيش يخاف زواله بل قيل: البؤس خير من نعيم زائل، والكفر جريمة خالصة أبدية فجزاؤها عقوبة خالصة
لا يشوبها نقص، ومعنى (الأول والآخر) ليس في الشاهد بل بمعنى لا ابتداء ولا انتهاء له في ذاته من غير استلزامه،
فهو الواجب القديم المستحيل العدم، والخلق ليسوا كذلك، وأين الشبه؟ والعلم لا يتناهى فيتعلق بما لا يتناهى،
وما أنفاس أهل الجنة إلا كمراتب الأعداد لا تنفد، إن الله سبحانه لا يعلمها أو يعلمها متناهية - ثم الجهمية
ما أجهلهم وأجهل منهم من قال إن الأبدان مؤلفة من الأجزاء المتضادة في الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية
إلى الانحلال والانفكاك فكيف يمكن التأبيد، وذلك لأن مداره هنا على قياس ما تلك النشأة على هذه النشأة
وهيهات هيهات كيف يقاس ذلك العالم الكامل على عالم الكون والفساد على أنه إذا ثبت كونه تعالى قادراً مختاراً
ولا فاعل في الوجود إلا هو فلم لا يجوز أن يبقى الأبدان بحيث لا تنحل أو إن تحللت فلم لا يجوز أن يخلق بدل

و(مثلا) حال وهي المقصودة، أو منصوب على نزع الخافض أي (ما) بين بعوضة (فما فوقها) كما نقل عن الفراء، والفاء بمعنى إلى، أو مفعول ثان: أو أول بناء على تضمين الضرب معنى الجعل، ولا يرد على إرادة العموم أن مآل النفي على المشهور أن الله لا يترك أي مثل كان فيقتضي أن جميع الأمثال مضروبة في كلامه فأين هي؟ لأن المنفي ليس مطلق الترك بل الترك لأجل الاستحياء، فالمعنى لا يترك (مثلا ما) استحياء وإن تركه لأمر آخر أراده، وقرأ ابن أبي عبلة وجماعة (بعوضة) بالرفع والشائع على أنه خبر، واختلفوا فيما يكون عنه خبرا: فقيل مبتدأ محذوف أي هي أو هو بعوضة، والجملة صلة (ما) على جعلها موصولة، وهو تخريج كوفي لحذف صدر الصلة من غير طول، وقيل: (ما) بناء على أنها استفهامية مبتدأ، واختار في البحر أن تكون (ما) صلة أو صفة وهي (بعوضة) جملة كالتفسير لما انطوى عليه الكلام، وقيل: (بعوضة) مبتدأ، و(ما) نافية والخبر محذوف أي موجودة لدلالة (لا يستحيي) عليه ●

﴿والبعوضة﴾ واحد البعوض، وهو طائر معروف، وفيه من دقيق الصنع وعجيب الإبداع ما يعجز الإنسان أن يحيط بوصفه ولا ينكر ذلك إلا نمرود. وهو في الأصل صفة على فعول كالقطوع، ولذا سمي في لغة هذيل خوشا، فغلبت. واشتقاقه من البعض بمعنى القطع. ﴿فما فوقها﴾ الفاء عاطفة ترتيبية، و(ما) عطف على (بعوضة) أو (ما) إن جعل اسما، والتفصيل وما فيه غير خفي. والمراد بالفوقية إما الزيادة في حجم الممثل به فهو ترق من الصغير للكبير، وبه قال ابن عباس، أو الزيادة في المعنى الذي وقع التمثيل فيه وهو الصغر والحقارة فهو تنزل من الحقير للأحقر، وهذان الوجهان على القراءة المشهورة، وأما على قراءة الرفع فقد قالوا: إن جعلت (ما) موصولة ففيه الوجهان، وإن جعلت استفهامية تعين الأول لأن المعظم مبتدأ من البعوضة إذ ذاك، وقيل: أراد ما فوقها وما دونها فاكتفى بأحد الشيئين عن الآخر على حد (سرابيل تقيكم الحر) فافهم ●

﴿فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم﴾ تفصيل لما أشار إليه قوله تعالى: (إن الله لا يستحيي) الخ من أنه وقع فيه ارتياب بين التحقيق والارتياب، أو لما يترتب على ضرب المثل من الحكم إثر تحقيق حقية صدوره عنه سبحانه، والفاء للدلالة على ترتب ما بعدها على ما يشير إليه ما قبلها، وكأنه قيل كما قيل فيضربه (فأما الذين) الخ، وتقديم بيان حال المؤمنين لشرفه، و(أما) على ما عليه المحققون حرف متضمنة لمعنى الشرط ولذا لزمتها الفاء غالبا، وتفيد مع هذا تأكيد ما دخلت عليه من الحكم، وتكون للتفصيل بجمل تقسيمها صريحا، أو دلالة، أو لم يتقدم لكنه حاضر في الذهن ولو تقديرا، أو لما كان هنا خلاف الظاهر في كثير من موارد استعمالها جعله الرضي والمرتضى من المحققين غالبا. وفسر سيبويه -أما زيد فذاهب- بمهما يكن من شيء فزيد ذاهب، وليس المراد به أنها مرادفة لذلك الاسم والفعل إذ لا نظير له، بل المراد أنها لما أفادت التأكيد وتحتم الوقوع في المستقبل كان مآل المعنى ذلك، ولما أشعرت بالشرطية قدر شرط يدل على تحتم الوقوع وهو وجود شيء ما في الدنيا إذ لا تخلو عنه فما علق عليه محقق، وحيث كان المعنى ما ذكر سيبويه، ومهما مبتدأ والاسمية لازمة له ويكن فعل شرط والفاء لازمة له غالبا، وقامت أما ذلك المقام لزمها الفاء ولصوق الاسم إقامة للازم مقام الملزوم وإبقاء لأثره في الجملة، وكان الأصل دخول الفاء على الجملة فيما ذكر لأنها الجزاء لكن كرهوا إيلاءها حرف الشرط فأدخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا، وقد يقدم على الفاء -كما في الرضي- من أجزاء الجزاء المفعول به والظرف والحال إلى غير ذلك مما عدوه على ما فيه، وفي تصدير الجملتين بها من الإحماد والذم ما لا يخفى. والمراد بالموصول فريق المؤمنين المعهودين كما أن المراد بالموصول الآتي فريق الكفرة الطاغين لا من يؤمن بضرب المثل ومن يكفر به لاختلال المعنى، والضمير في (أنه) للمثل وهو أقرب،

أو لضربه المفهوم من أن يضرب، وقيل: لترك الاستحياء المتقدم مما مر، وقيل: للقرآن. ﴿والحق﴾ خلاف الباطل، وهو في الأصل مصدر حق يحق من بابي ضرب وقتل إذا وجب أو ثبت، وقال الراغب: أصله المطابقة والموافقة، ويكون بمعنى الموجد بحسب الحكمة والموجد على وفقها والاعتقاد المطابق للواقع، وقيل: إنه الحكم المطابق، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ولم يفرق في المشهور بينه وبين الصدق إلا أنه شاع في العقد المطابق، والصدق في القول كذلك، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم، وتعريفه هنا إما للقصر الادعائي كما يقال: هذا هو الحق، أو لدعوى الاتحاد ويكون الحكم بعلية مسلم الاتصاف، و(من ربهم) إما خبر بعد خبر أو حال من ضمير الحق، و(من) لابتداء الغاية المجازية، والتعرض لعنوان الربوبية للإشارة إلى أنهم يعرفون حقية القرآن وما أنعم الله تعالى به عليهم من النعم التي من أجلها نزول هذا الكتاب وهو المناسب لقوله سبحانه (نزلنا على عبدنا) وأما الكفرة المنكرون لجلالته المتخذون غيره من الأرباب فالله عز اسمه هو المناسب لحالهم، ويعنون الله نفسه، وقيل: في ذلك مع الإضافة إلى الضمير تشريف وإيذان بأن ضرب المثل تربية لهم وإرشاد إلى ما يوصلهم إلى كمالهم اللائق بهم، والجملة سادة مسد مفعولي يعلمون عند الجمهور، ومسد الأول والثاني محذوف عند الأخفش أي (فيعلمون) حقيته ثابتة.

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ لم يقل سبحانه وأما الذين كفروا فلا يعلمون ليقابل سابقه لما في هذا من المبالغة في ذمهم والتنبيه بأحسن وجه على كمال جهلهم لأن الاستفهام إما لعدم العلم أو للإنكار وكل منهما يدل على الجهل دلالة واضحة

ومن قال للمسك أين الشذا يكذبه ريحه الطيب

كما لم يقل سبحانه هناك وأما الذين آمنوا فيقولون الخ إشارة إلى أن المؤمنين اكتفوا بالخضوع والطاعة من غير حاجة إلى التكلم والكافرون خبثهم عندهم لا يطيقون الإسرار لأنه كما خفا الجرف الخلفاء، وقيل: إن يقولون لا يدل صريحا على العلم وهو المقصود والكافرون منهم الجاهل والمعاند (فيقولون) الخ أشمل وأجمع، و(ماذا) فيها ستة أوجه من استعمالهم. الأول أن تكون (ما) استفهامية في موضع رفع بالابتداء وذا بمعنى الذي خبره وأخبر عن المعرفة بالنكرة هنا بناء على مذهب سيبويه في جوازه في أسماء الاستفهام، وغيره يجعل النكرة خبرا عن الموصول. الثاني أن تكون (ماذا) كلها استفهاما مفعولا لأراد، وهذان الوجهان فصيحان اعتبرهما سائر المفسرين والمعربين في الآية، والاستفهام يحتمل الاستغراب والاستبعاد والاستهزاء (ظلمات بعضها فوق بعض). الثالث أن يجعل ما استفهامية وذا صلة لا إشارة ولا موصولة. الرابع أن يجعلا معا موصولا كقوله دعي (ماذا) علمت سأتقيه. الخامس أن يجعلا نكرة موصوفة وقد يجوز في المثال. السادس أن تكون ما استفهامية وذا اسم إشارة خبر لها.

﴿والإرادة﴾ كما قاله الراغب: منقولة من راد يرود إذا سعى في طلب شيء، وهي في الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، وجعل اسما لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس إلى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغي الخ، وإرادة المعنى من اللفظ مجرد القصد وهو استعمال آخر ولسنا بصدده، وبين الإرادة والشهوة عموم من وجه لأنها قد تتعلق بنفسها بخلاف الشهوة فإنها إنما تتعلق باللذات، والإنسان قد يريد الدواء البشع ولا يشتهيه ويشتهي اللذيذ ولا يريده إذا علم فيه هلاكه وقد يشتهي ويريد. وللمتكلمين أهل الحق وغيرهم في تفسيرها مذاهب فالكعبي والنجار وغيرهما على

أن إرادته سبحانه لأفعاله أنه يفعلها عالماً بها وبما فيها من المصلحة، ولأفعال غيره أنه أمر بها وطلبها، فالمعاصي إذاً ليست بإرادته جل شأنه، ونحو ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وارد عليهم؛ والجاحظ وبعض المعتزلة والحكماء على أن إرادته تعالى شأنه علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل، وبكيفية صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوقي، ويسمون هذا العلم عناية؛ وذهب الكرامية وأبو علي وأبو هاشم إلى أنها صفة زائدة على العلم إلا أنها حادثة قائمة بذاته عز شأنه عند الكرامية، وموجودة لا في محل عند الآخرين، والمذهب الحق أنها ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة، مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع، وكونها نفس الترجيح الذي هو من صفات الأفعال - كما قال البيضاوي عفا الله تعالى عنه - لم يذهب إليه أحد. وفي كلمة - هذا - استحقار للمشار إليه مثلها في (أهذا الذي بعث الله رسولا) وقد تكون للتعظيم بحسب اقتضاء المقام، و(مثلا) نصب على التمييز عن نسبة الاستغراب ونحوه إلى المشار إليه. وقد ذكر الرضي - والعهدة عليه - أن الضمير واسم الإشارة إذا كانا مبهمين يجوز التمييز عنهما والعامل فيه تمامهما بنفسهما حيث يمتنع إضافتهما، وإذا كانا معلومين فالتمييز عن النسبة، ويحتمل أن يكون حالا من اسم الله تعالى أو من (هذا) أي ممثلا أو ممثلا به أو بضربه ه

﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ﴾ جملتان جاريتان مجرى البيان والتفسير للجملتين المصدرتين - بأما - إذ يشتملان على أن كلا الفريقين موصوف بالكثرة وعلى أن العلم بكونه حقاً من الهدى الذي يزداد به المؤمنون نوراً إلى نورهم، والجهل بموقعه من الضلالة التي يزداد بها الجهال خبطاً في ظلمتهم، وهما تزيدان ما تضمنتاه وضوحاً، أو أنهما جواب لدفع ما يزعمونه من عدم الفائدة في ضرب الأمثال بالمحقرات ببيان أنه مشتمل على حكمة جليلة وغاية جميلة هي كونه وسيلة إلى هداية المستعدين للهداية وإضلال المنهمكين في الغواية، وصرح بعضهم بأنهما جواب - ماذا - ووضع الفعلان موضع المصدر للإشعار بالاستمرار التجددي والمضارع يستعمل له كثيراً، ففي التعبير به هنا إشارة إلى أن الإضلال والهداية لا يزالان يتجددان ما تجدد الزمان، وقيل: ووضعهما موضع الفعل الواقع في الاستفهام مبالغة في الدلالة على تحققهما فإن إرادتهما دون وقوعهما بالفعل وتجافياً عن نظم الإضلال مع الهداية في سلك الإرادة لإيهامه تساويهما في التعلق وليس كذلك، فإن المراد بالذات من ضرب المثل هو التذكير والاهتداء كما يشير إليه قوله تعالى: (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وأما الإضلال فعارض مترتب على سوء الاختيار، وقدم في النظم الإضلال على الهداية مع سبق الرحمة على الغضب، وتقدمها بالرتبة والشرف لأن قولهم ناشيء من الضلال مع أن كون ما في القرآن سبباً له أحوج للبيان لأن سببيته للهدى في غاية الظهور، فالاهتمام ببيانه أولى، ووصف كل من القبيلين بالكثرة بالنظر إلى أنفسهم، وإلا فالمهتدون قليلون بالنسبة إلى أهل الضلال، ويبعد حمل كثرة المهتدين على الكثرة المعنوية بجعل كثرة الخصائص اللطيفة بمنزلة كثرة الذوات الشريفة كما قيل:

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت ... لدى المجد حتى عد ألف بواحد

لا سيما وقد ذكر معها الكثرة الحقيقية؛ هذا وجوز بعضهم أن يكون قوله تعالى: (يضل به كثيراً) الخ في موضع الصفة - لمثلا - فهو من كلام الكفار، ولعله من باب المشاكلة مع المؤمنين إذ هم ليسوا بمعترفين بأن مثلا الذي يضل الله به كثيراً ويهدي به كثيراً - وأغرب من هذا تجويز ابن عطية أن يكون (يضل به كثيراً) من كلام

الكفار وما بعده من كلام الله تعالى وهو إلباس في التركيب وعدول عن الظاهر من غير دليل، وإسناد الإضلال إليه تعالى حقيقي وقد تقدم وجهه فلا التفات إلى ما في الكشاف لأنه نزغة اعتزالية، والضمير في (به) للمثل أو لضربه في الموضعين، وقيل: في الأول للتكذيب، وفي الثاني للتصديق ودل على ذلك قوة الكلام، ولا يخفى ضعفه، وقرأ زيد بن علي (يضل) هنا وفيما يأتي، و(يهدى) بالبناء للمفعول وابن أبي عبلة في الثلاثة بالبناء للفاعل ورفع الفاسقين خذلهم الله تعالى. ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ٢٦ ﴾ تذييل أو اعتراض في آخر الكلام بناء على قول من جوزه، وقيل: حال، ومنع السالكوتي عطفه على ما قبله قائلا لأنه لا يصح كونه جوابا وبيانا، وأجازه بعضهم تكملة للجواب وزيادة تعيين لمن أريد إضلالهم ببيان صفاتهم القبيحة المستتبعة له وإشارة إلى أن ذلك ليس بإضلالا ابتدائيا بل هو تثبيت على ما كانوا عليه من فنون الضلال وزيادة فيه، و(الفاسقين) جمع فاسق من الفسق، وهو شرعا خروج العقلاء عن الطاعة فيشمل الكفر ودونه من الكبيرة والصغيرة. واختص في العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة فلا يطلق على ارتكاب الآخرين إلا نادرا بقرينة، وهو من قولهم: فسق الرطب إذا خرج من قشره، قال ابن الأعرابي: ولم يسمع الفسق وصفا للإنسان في كلام العرب، ولعله أراد في كلام الجاهلية كما صرح به ابن الأنباري، وإلا فقد قال رؤبة، وهو شاعر إسلامي يستدل بكلامه:

يهوين في نجد وغورا غائرا ... (فواسقا) عن قصدها جوائرا

على أنه يمكن أن يقال: لم يخرج الفسق في البيت عن الوضع لأنه وضعا خروج الأجرام وبروز الأجسام من غير العقلاء وما فيه خروج الإبل وهي لا تعقل. والمراد بالفاسقين هنا الخارجون عن حدود الإيمان وتخصيص الإضلال بهم مرتبا على صفة الفسق وما أجرى عليهم من القبائح للإيذان بأن ذلك هو الذي أعدهم للإضلال وأدى بهم إلى الضلال فإن كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم على الباطل صرفت وجوه أنظارهم عن التدبر والتأمل حتى رسخت جهالاتهم وازدادت ضلالاتهم فأنكروا وقالوا ما قالوا، ونصب (الفاسقين) على أنه مفعول يضل أو على الاستثناء والمفعول محذوف أي أحدا، ولا تفريغ كما في قوله:

نجا سالم والنفس منه بشدقه ... ولم ينج إلا جفن سيف ومئزرا

ومنع ذلك أبو البقاء ولعله محجوج بالبيت ﴿ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ ﴾ يحتمل النصب والرفع، والأول إما على الاتباع أو القطع - أي أذم - والثاني إما على الثاني من احتمال الأول أو على الابتداء والخبر جملة (أولئك هم الخاسرون) وعلى هذا تكون الجملة كأنها كلام مستأنف لا تعلق لها بالأولى بعد، والنقض فسخ التركيب وأصله يكون في الحبل ونقيضه الإبرام وفي الحائط ونحوه ونقيضه البناء، وشاع استعمال النقض في إبطال العهد - كما قال الزمخشري - من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا بذكر شيء من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه نحو قولك: عالم يغترف منه الناس، وشجاع يفترس أقرانه، والحاصل أن في الآية استعارة بالكناية والنقض استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه إبطال العهد بإبطال

تأليف الجسم وأطلق اسم المشبه به على المشبه لكنها إنما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل ، ومن ذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة الحبل للعهد . ومن هنا يظهر أن الاستعارة المكنية قد توجد بدون التخييلية وأن قرينتها قد تكون تحقيقية ، وتحقيق البحث يطلب من محله . والعهد الموثق وعهد إليه في كذا إذا أوصاه ووثقه عليه . واستعهد منه إذا اشترط عليه واستوثق منه . والمراد بالعهد هنا إما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده تعالى الدالة على وجوده ووحدته وصدق رسله صلى الله تعالى عليهم وسلم ، وفي نقضها هو ما لا يخفى من النظر ؛ لأنهم نقضوا ما أبرمه الله تعالى من الأدلة التي كررها عليهم في الأنفس والآفاق وبعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأنزل الكتب مؤكداً لها ، وهذا يصدق على جميع الكفار . وإما المأخوذ من جهة الرسل على الأمم بأنهم إذا بعث إليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا أمره . وذكره في الكتب المتقدمة ولم يخالفوا حكمه ، والناقضون حينئذ أهل الكتاب والمنافقون منهم حيث نبذوا ذلك وراء ظهورهم وبدلوا تبديلا ، والنقض على هذا عند بعضهم أشنع منه على الأول ، وعكس بعض ولكل وجهة . وقيل : الأمانة التي حملها الإنسان بعد إباء السموات والأرض عن أن يحملنها . وقيل : هو ما أخذ على بني إسرائيل من أن لا يسفكوا دماءهم ولا يخرجوا أنفسهم من ديارهم . إلى غير ذلك من الأقوال وهي مبنية على الاختلاف في سبب النزول والظاهر العموم . و(من) للابتداء لكون المجرور بها موضعاً انفصل عنه الشيء وخرج ، ويدل على أن النقض حصل عقب توثيق العهد من غير فصل - وفيه رمز إلى عدم اكتراثهم بالعهد - ومن ما استوثق الله تعالى منهم نقضوه - وقيل : صلة وهو بعيد ، والميثاق مفعال وهو في الصفات كثير كمعطار ويكون مصدراً عند أبي البقاء والزمخشري - كميلاد - بمعنى الوعد ، وأنكره جماعة وقالوا : هو اسم في موضع المصدر كما في قوله :

أكفراً بعد رد الموت عني ... وبعد عطائك المائة الرتاعا

ويكون اسم آلة كمصباح ولم يقع هنا وليس ببعيد ، والمراد به ما وثق الله تعالى به عهده من الآيات والكتب أو ما وثقوه به من القبول والالتزام . والضمير للعهد لأنه المحدث عنه ، ويجوز عوده إلى الله تعالى ولم يجوزه السالكوتي لأن المعنى لا يتم بدون اعتبار العهد فهو أهم من ذكر الفاعل ، ولأن الرجوع إلى المضاف خلاف الأصل . وأفهم كلام أبي البقاء أن الميثاق هنا مصدر بمعنى التوثقة ، وفي الضمير الاحتمالان فإن عاد إلى اسم الله تعالى كان المصدر مضافاً إلى الفاعل ، وإن إلى العهد كان مضافاً إلى المفعول ، وحديث الرجوع إلى المضاف خصه بعض المحققين في غير الإضافة اللفظية ، وأما فيها فمطرد كثير ، وما نحن فيه كذلك لأنه مصدر أو مؤول بمشتق فيكون كقولك أعجبني ضرب زيد وهو قائم ، والتوجه أنه قرينة الاتصال ﴿ ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ﴾ (ما) للقطع عنه موصولة ، أو نكرة موصوفة عند أبي البقاء وفي المراد بها أقوال : (الأول) رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قطعوه بالتكذيب والعصيان - قاله الحسن - وفيه استعمال (ما) لمن يعقل من سيد العقلاء بل العقل (الثاني) القول فإنه تعالى أمره أن يوصل بالعمل فقالوا ولم يعملوا ، وظاهر هذا أنها نزلت في المنافقين (الثالث) التصديق بالأنبياء أمروا بوصله فقطعوه بتكذيب بعض وتصديق بعض (الرابع) الرحم والقرابة قاله قتادة ، وظاهره أنه أراد كفار قريش وأشباههم (الخامس) الأمر العام لما ذكر فيجب قطعه قطع الوصلة بين الله تعالى وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل ، ولعل هذا هو الأوجه لأن فيه حمل اللفظ على مدلوله

من العموم ولا دليل واضح على الخصوص . ورجح بعضهم ماقبله بأن الظاهر أن هذا توصيف للفاسقين بأنهم يضيعون حق الخلق بعد وصفهم بتضييع حق الحق سبحانه بتضييع حقه بنقض عهده وحق خلقه بتقطيع أرحامهم وليس بالقوي . والأمر القول الطالب للفعل مع علو عند المعتزلة أو استعلاء عند أبي الحسين ويفسد هما ظاهر قوله تعالى حكاية عن فرعون : (ماذا تأمرون) ويطلق على التكلم بالصيغة وعلى نفسها وفي موجبها خلاف وهذا هو الأمر الطلبي . وقد نقل إلى الأمر الذي يصدر عن الشخص لأنه يصدر عن داعية تشبه الأمر فكأنه مأمور به أو لأنه من شأنه أن يؤمر به فاعي الخطب والحال العظيمة شأناً . وهو مصدر في الأصل بمعنى القصد وسمي به ذلك لأن من شأنه أن يقصد . وذهب الفقهاء إلى أن الأمر مشترك بين القول والفعل لأنه يطلق عليه مثل (وما أمر فرعون برشيد) . و(أن يوصل) يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من (ما) أو من ضميره ، والثاني أولى للقرب ولأن قطع ما أمر الله تعالى بوصله أبلغ من قطع وصل ما أمر الله تعالى به نفسه ، واحتمال الرفع بتقدير هو . أو النصب بالبدلية من محل المجرور أو بنزع الخافض أو أنه مفعول لأجله – أي لأن – أو كراهية أن – ليس بشيء كما لا يخفى ◆

﴿ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ٢٧ ﴾ إفسادهم باستدعائهم إلى الكفر والترغيب فيه وحمل الناس عليه أو بإخافتهم السبل وقطعهم الطرق على من يريد الهجرة إلى الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم أو بأنهم يرتكبون كل معصية يتعدى ضررها ويطير في الآفاق شررها ولعل هذا أولى ، وذكر (في الأرض) إشارة إلى أن المراد فساد يتعدى دون ما يقف عليهم . و(أولئك) إشارة إلى (الفاسقين) باعتبار ما فصل من صفاتهم القبيحة وفيه رمز إلى أنهم في المرتبة البعيدة من الذم وحصر الخاسرين عليهم باعتبار كمالهم في الخسران حيث أهملوا العقل عن النظر ولم يقتنصوا المعرفة المفيدة للحياة الأبدية والمسرة السرمدية ، واشتروا النقض بالوفاء والفساد بالصلاح والقطيعة بالصلة ، والثواب بالعقاب فضاع منهم العقلان – رأس المال والربح – وحصل لهم الضرر الجسيم وهذا هو الخسران العظيم . وفي الآية ترشيح (١) للاستعارة المتقدمة التي تضمنتها الآيات السابقة فافهم ◆

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾ التفات إلى خطاب أولئك بعد أن عدد قبائحهم المستدعية لمزيد سخطه تعالى عليهم والإنكار إذا وجه إلى المخاطب كان أبلغ من توجيهه إلى الغائب وأردع له لجواز أن لا يصله . و(كيف) اسم إما ظرف – وعزي إلى سيبويه – فمحلها نصب دائماً . أو غير ظرف – وعزي إلى الأخفش – فمحلها رفع مع المبتدأ ونصب مع غيره ، وادعى ابن مالك أن أحداً لم يقل بظرفيتها إذ ليست زماناً ولا مكاناً لكن لكونها تفسر بقولك على أي حال أطلق اسم الظرف عليها مجازاً ، واستحسنه ابن هشام ، ودخول الجر عليها شاذ . وأكثر ما تستعمل استفهاماً والشرط بها قليل والجزم غير مسموع – وأجازه قياساً الكوفيون وقطرب – والبدل منها أو الجواب إذا كانت مع فعل مستغن منصوب ومع ما لا يستغني مرفوع إن كان مبتدأ ومنصوب إن كان ناسخاً . وزعم ابن وهب أنها تأتي عاطفة وليس بشيء ، وهي هنا للاستخبار منضماً إليه الإنكار والتعجيب لكفرهم بإنكار الحال الذي له مزيد اختصاص بها وهي العلم بالصانع والجهل به ، ألا ترى أنه ينقسم باعتبارهما فيقال : كافر معاند وكافر جاهل ؟ فالمعنى أفي حال العلم تكفرون أم في حال الجهل وأنتم عالمون بهذه القصة ؟ وهو يستلزم العلم

(١) لأن الخسران من لوازم التجارة ، والآيات تضمنت استبدال الأمور المذكورة بمقابلها المستعار له البيع والشراء اهـ منه

بصانع ، موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصان ، وهو صارف قوي عن الكفر ، وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوي مظنة تعجب وتوبيخ ، وفيه إيذان بأن كفرهم عن عناد وهو أبلغ في الذم . وفيه من المبالغة أيضاً ما ليس في (أتكفرون) لأن الإنكار الذي هو نفي قد توجه للحال التي لا تنفك ، ويلزم من نفيها نفي صاحبها بطريق البرهان ، وإن شئت عممت الحال ، وإنكار أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها مع أن كل موجود يجب أن يكون وجوده على حال من الأحوال يستدعي إنكار وجود الكفر بذلك الطريق ، ولا يرد أن الاستخبار محال على العليم الخبير عز شأنه - لأنه إما أن يكون بمعنى طلب الخبر فلا نسلم المحالية إذ قد يكون لتنبيه المخاطب وتوبيخه ولا يقتضي جهل المستخبر . ولا يلزم من ضم الإنكار والتعجيب إليه - وهما من المعاني المجازية للاستفهام - الجمع بين الحقيقة والمجاز إن كان الاستخبار حقيقة شخصية ، وبين معنيين مجازيين إن كان مجازاً لأن الانفهام بطريق الاستتباع واللزوم لا من حاق الوسط ، أو أنه تجوز على تجوز لشهرة الاستفهام بمعنى الاستخبار حتى كأنه حقيقة فيه ، وإما أن يكون بمعنى الاستفهام فنقول : لا نقدح في صدوره ممن يعلم المستفهم عنه لأنه - كما في الإتقان - طلب الفهم ، إما فهم المستفهم - وهو محال عليه تعالى - أو وقوع فهمه لمن لا يفهم كائناً من كان ولا استحالة فيه منه تعالى ، وكذا لا استحالة في وقوع التعجيب منه تعالى بل قالوا : إذا ورد التعجب من الله جل وعلا لم يلزم محذور إذ يصرف إلى المخاطب أو يراد غايته أو يرجع إلى مذهب السلف ، وأتى سبحانه بتكفرون - ولم يأت بالماضي وإن كان الكفر قد وقع منهم - لأن الذي أنكر الدوام والمضارع هو المشعر به ولئلا يكون في الكلام توبيخ لمن وقع منه الكفر ممن آمن كأكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم .

﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ٢٨ ﴾ ما قبل (ثم) حال من ضمير (تكفرون) بتقدير قد لا محالة خلافاً لمن وهم فيه . والمعنى (كيف تكفرون) وقد خلقكم ، فعبر عن الخلق بذلك ، ولما كان مركوزاً في الطباع ومعلوماً في العقول أن لا خالق إلا الله كانت حالا تقتضي أن لا يجامعها الكفر ، والجمل بعد مستأنفة لا تعلق لها بالحال ولذا غايرت ما قبلها بالحرف والصيغة ، ولك أن تجعل جميع الجمل مندرجة في الحال وهو في الحقيقة العلم بالقصة كأنه قيل : (كيف تكفرون) وأنتم عالمون بهذه القصة بأولها وآخرها ، فلا يضر اشتمالها على ماض ومستقبل وكلاهما لا يصح أن يقع حالا ، وجمع هذا جمع محققون ، والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض منها سائر القوى ، وقيل : القوة الحساسة والعضو المفلوج حي ، والانتهاء إليه بالفساد ، وعدم الإحساس بالفعل لا يدل على عدم القوة لجواز فقدان الأثر لمانع ، وكأنهم أرادوا من ذلك قوة اللمس لأنها مغايرة الحياة لما عداه من الحواس ظاهرة فإنها مختصة بعضو دون عضو ، وأنها مفقودة في بعض أنواع الحيوانات ، وأنه يلزم تعدد الحياة بالنوع في شخص واحد إن قيل بكون الحياة كل واحد منها ، وتركبها في الخارج إن أريد مجموعها ، وتطلق مجازاً على القوة النامية لأنها من طلائعها ومقدماتها ، وعلى ما يخص الإنسان من الفضائل كالعقل والعلم والإيمان من حيث أنها كمالها وغايتها ، والموت مقابل لها في كل مرتبة والكل (١) في كتابات تعالى وحياته سبحانه وتعالى صحة اتصافه جل شأنه بالعلم والقدرة أو معنى قائم بذاته تعالى يقتضي ذلك ، وأين التراب من رب الأرباب . ثم إن الناس في المراد بما في الآية الكريمة أقوال شتى ، والمروي عن ابن عباس ، وابن مسعود ،

---

(١) قال الشيخ : أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فإنه كما أن للنبات قوة غاذية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها ، فكذلك حال اللامسة للإنسان اهـ

ومجاهد رضي الله تعالى عنهم أن المراد بالموت الأول العدم السابق، والإحياء الأول الخلق، والموت الثاني المعهود في الدار الدنيا، والحياة الثانية البعث للقيامة، واختاره بعض المحققين، وادعى أن قوله تعالى: (وكنتم أمواتا) وإسناد آخر الإماتة إليه تعالى مما يقويه. واختار آخرون أن كونهم أمواتا هو من وقت استقرارهم نطفا في الأرحام إلى تمام الأطوار بعدها. وأن الحياة (١) الأولى نفخ الروح بعد تلك الأطوار، والإماتة هي المعهودة، والإحياء بعدها هو البعث يوم ينفخ في الصور، ولعله أقرب من الأول، وإطلاق الأموات على تلك الأجسام مجاز إن فسر الموت بعدم الحياة عمن اتصف به، وحقيقة إن فسر بعدم الحياة عما من شأنه قاله السالكوتي، وفهم كلام بعضهم أنه على معنى كالأموات على التفسير الثاني وإن فسر بعدم الحياة مطلقا كان حقيقة وهو المشهور. وأبعد الأقوال عندي حمل الموت الأول على المعهود بعد انقضاء الأجل، والإحياء الأول على ما يكون للمسألة في القبر فيكون قد وضع الماضي موضع المستقبل لتحقق الوقوع، ثم لا دليل في الآية على نفي عذاب القبر إذ غاية ما فيها عدم ذكر الإحياء المصحح له، وعدم الاستدلال لا يدل على عدمه ثبوتا، والحديث قاض بذلك والعقل أدلة ثبوته، وكذا لا دليل للمجسمة القائلين أنه تعالى في مكان في (وإليه ترجعون) لأن المراد بالرجوع إليه الجمع في الحشر حيث لا يتولى الحكم سواه والأمر يومئذ لله، ووراء هذا من المقال ما لا يخفى على العارفين، وفي قوله تعالى (ترجعون) على البناء للمفعول دون يرجعكم لتناسب السياق مراعاة لتناسب رءوس الآي مع وجود التناسب المعنوي فيه، ولهذا قيل إن قراءة الجمهور أفصح من قراءة يعقوب ومجاهد وجماعة (ترجعون) مبنيا للفاعل، ولا يرد أن الآية إنما كانت خطابا للكفار، ومبنى الإلزام على ملاحظة خطابهم بما جحدتم وشككتم من العلم لأنهم لا يعلمون ذلك لأن تمكنهم من العلم لوضوح الأدلة الآفاقية والأنفسية وسطوع أنوارها عقلية ونقلية منزل منزلة العلم في إزاحة العذر، وبهذا يندفع أيضا ما قيل حيث كون في نسبة ما تقدم إليه تعالى فكيف يناسق ذلك الخطاب، ويحتمل كما قيل أن يكون الخطاب في الآية للمؤمن والكافر فإنه سبحانه لما بين دلائل التوحيد أيضا من قوله سبحانه: (يا أيها الناس) إلى (فلا تجعلوا) ودلائل النبوة من (وإن كنتم) إلى (إن كنتم) وأوعد (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا) الآية، ووعد (وبشر الذين آمنوا) الخ أكد ذلك بأن عدد عليهم النعم العامة من قوله (وكنتم أمواتا) إلى (هم فيها خالدون) والخاصة من (يا بني إسرائيل) إلى ([illegible]) واستقبح صدور الكفر مع تلك النعم منهم توبيخا للكافر وتقريرا للمؤمن، وعد الإماتة نعمة لأنها وصلة إلى الحياة الأبدية واجتماع المحب بالحبيب، وقد يقال: إن المعدود عليهم كذلك هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها.

﴿ومن باب الإشارة﴾ قال ابن عطاء (وكنتم أمواتا) بالظاهر (فأحياكم) بمكاشفة الأسرار (ثم يميتكم) عن أوصاف العبودية (ثم يحييكم) بأوصاف الربوبية، وقال فارس: (وكنتم أمواتا) بشواهدكم (فأحياكم) بشواهده (ثم يميتكم) عن شواهدكم (ثم يحييكم) بقيام الحق (ثم إليه ترجعون) عن جميع مالكم فتكونون له.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ معطوف على قوله تعالى: (وكنتم) وترك الحرف لما أن لكونه كالنتيجة له أو التتمة على الاستدلال في إفادة ما أفاده، وذكر أنه بيان نعمة أخرى مترتبة على الأولى، وأن بغيرتها أن الانتفاع بها يتوقف عليها فإن النعمة إنما تسمى نعمة من حيث الانتفاع بها، و(هو) لغير المتكلم والمخاطب،

---

(١) قال الله تعالى: (قل الله يحييكم ثم يميتكم) وقال سبحانه: (إن الله يحيي الأرض بعد موتها) وقال عز شأنه: (أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس) اهـ منه.

والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها) وذهب آخرون إلى تقدم خلق الأرض لقوله تعالى: (أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين) إلى قوله سبحانه: (وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها) وجمع بعضهم فقال: إن (أخرج منها ماءها) بدل أو عطف بيان (دحاها) أي بسطها مبين للمراد منه فيكون تأخرها ليس بمعنى تأخر ذاتها بل بمعنى تأخر خلق ما فيها وتكميله وترتيبه بل خلق التمتع والانتفاع به فإن البعدية كما تكون باعتبار نفس الشيء تكون باعتبار جزئه الأخير وقيده المذكور كما لو قلت: بعثت إليك رسولا ثم كنت بعثت فلانا لينظر ما يبلغه فبعث الثاني وإن تقدم لكن ما بعث له لأجله متأخر فجعل نفسه متأخراً. وما رواه الحاكم والبيهقي بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في التوفيق بين الآيتين يشير إلى هذا، ولا يعارضه ما رواه ابن جرير وغيره وصححوه عنه أيضاً من أن اليهود أتت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألته عن خلق السموات والأرض فقال: خلق الله تعالى الأرض يوم الأحد والاثنين، وخلق الجبال وما فيهن من المنافع يوم الثلاثاء، وخلق يوم الأربعاء الشجر والماء والمدائن والعمران والخراب، فهذه أربعة فقال تعالى: (أئنكم لتكفرون) إلى (سواء للسائلين) وخلق يوم الخميس السماء، وخلق يوم الجمعة النجوم والشمس والقمر والملائكة. لجواز أن يحمل على أنه خلق مادة ذلك وأصوله إذ لا يتصور المدائن والعمران والخراب قبل، فعطفه عليه قرينة لذلك، واستشكل الإمام الرازي تأخر التدحية عن خلق السماء بأن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فإذا كانت التدحية متأخرة كان خلقها أيضاً متأخراً مبني كما قيل على الغفلة لأن من يقول بتأخر دحوها عن خلقها لا يقول بعظمها ابتداءً بل يقول: إنها في أول الخلق كانت كهيئة الفهر ثم دحيت فيتحقق الانفكاك ويصح تأخر دحوها عن خلقها، وقوله قدس سره: إن خلق الأشياء في الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة لا يخفى دفعه بناء على أن المراد بذلك خلق المواد والأصول لا خلق الأشياء فيها كما هو اليوم. وقال بعض المحققين: اختلف المفسرون في أن خلق السماء مقدم على خلق الأرض أو مؤخر؟ نقل الإمام الواحدي عن مقاتل الأول واختاره المحققون ولم يختلفوا في أن جميع ما في الأرض مما نرى مؤخر عن خلق السموات السبع بل اتفقوا عليه، فحينئذ يحمل الخلق في الآية الكريمة بمعنى التقدير لا الإيجاد أو بمعناه ويقدر الإرادة ويكون المعنى أراد خلق ما في الأرض جميعا لكم على حد (إذا قمتم إلى الصلاة) و(إذا قرأت القرآن) ولا يخالفه (والأرض بعد ذلك دحاها) فإن المتقدم على خلق السماء إنما هو تقدير الأرض وجميع ما فيها أو إرادة إيجادها والمتأخر عن خلق السماء إيجاد الأرض وجميع ما فيها فلا إشكال، وأما قوله سبحانه وتعالى: (خلق الأرض في يومين) فعلى تقدير الإرادة، والمعنى أراد خلق الأرض، وكذا (وجعل فيها رواسي) ينبغي أن يكون بمعنى أراد أن يجعل، ويؤيد ذلك قوله تعالى: (فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) فإن الظاهر أن المراد ائتيا في الوجود، ولو كانت الأرض موجودة سابقة لما صح هذا فكأنه سبحانه قال: أئنكم لتكفرون بالذي أراد إيجاد الأرض وما فيها من الرواسي والأقوات في أربعة أيام ثم قصد إلى السماء فتعلقت إرادته بإيجاد السماء والأرض فأطاعا بأمر التكوين فأوجد سبع سموات في يومين وأوجد الأرض وما فيها في أربعة أيام،

(بقي هنا) بيان النكتة في تغيير الأسلوب حيث قدم في الظاهر ههنا وفي (حم) السجدة خلق الأرض وما فيها

على خلق السموات وعكس في النازعات ولعل ذلك لأن المقام في الأوليين مقام الامتنان فمقتضاه تقديم ما هو نعمة نظراً إلى المخاطبين فكأنه قال سبحانه وتعالى: هو الذي دبر أمركم قبل خلق السماء ثم خلق السماء، والمقام في الثالثة مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه تقديم ما هو أدل على كمالها، هذا والذي يفهم من بعض عبارات القوم قدس الله تعالى أسرارهم أن المحدد ويقال له عندهم العرش أيضاً خلق قبل الأرض وما فيها، وأن الأرض نفسها خلقت بعده ثم بعد خلقها خلقت السموات السبع، ثم بعد السبع خلق ما في الأرض من معادن ونبات، ثم ظهر عالم الحيوان، ثم عالم الإنسان فمعنى (خلق لكم ما في الأرض) حينئذ قدره أو أراد إيجاده أو أوجد مواده، ومعنى (وجعل فيها رواسي) الخ في الآية الأخرى على نحو هذا (وخلق الأرض فيها) على ظاهره ولا يأباه قوله سبحانه: (فقال لها وللأرض ائتيا) الخ لجواز حمله على معنى ائتيا بما خلقت فيكما من التأثير والتأثر وإبراز ما أودعتكما من الأوضاع المختلفة والكائنات المتنوعة، أو إتيان السماء حدوثها وإتيان الأرض أن تصير مدحوة أو إتيان كل منكما الأخرى في حدوث ما أريد توليده منكما، وبعد هذا كله لا يخلو البحث عن صعوبة، ولا زال الناس يستصعبونه من عهد الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى الآن، ولنا فيه إن شاء الله تعالى عودة بعد عودة، ونسأل الله تعالى التوفيق ﴿فسواهن سبع سموات﴾ الضمير للسماء إن فسرت بالأجرام وجاز أن يرجع إليها بناء على أنها جمع أو مؤولة به، وإلا فمبهم مفسر ما بعده على حد ربه رجلاً وفيه من التفخيم والتشويق والتمكين في النفس ما لا يخفى، وفي نصب (سبع) خمسة أوجه: البدل من المبهم أو العائد إلى السماء أو مفعول به أي صير منهن أو حال مقدرة أو تمييز أو مفعول ثان لسوى بناء على أنها بمعنى صير ولم يثبت والبدلية أرجح لعدم الاشتقاق وبعدها الحالية كما في البحر وأريد (بسواهن) أتمهن وقومهن وخلقهن ابتداء مصونات عن العوج والفطور لا أنه سبحانه وتعالى سواهن بعد إن لم يكن كذلك فهو على حد قولهم: ضيق فم البئر ووسع الدار، وفي مقارنة التسوية والاستواء حسن لا يخفى ﴿لا ينافي﴾ أن أرباب الأرصاد أثبتوا تسعة أفلاك، وهل هي إلا سموات؟ لأنا نقول هم شاكون إلى الآن في النقصان والزيادة فإن ما وجدوه من الحركات يمكن ضبطها بثمانية وسبعة بل بواحد، وبعضهم أثبتوا بين فلك الثوابت والأطلس كرة لضبط الميل الكلي، وقال بعض محققيهم لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض، وأقال الإمام الرازي الكلام في ذلك وأحاد على أنه إن صح ما ذكر فليس في الآية ما يدل على نفي الزائد بناء على ما اختاره الإمام من أن مفهوم العدد ليس بحجة، وكلام البيضاوي في تفسيره يشير إليه خلافاً لما في منهاجه الموافق لمذهب الإمام الشافعي ونقله عنه الغزالي في المنخول، وذكر السالكوتي أن الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد، والخلاف في ذلك مشهور، وإذا قلنا بكروية العرش والكرسي لم يبق كلام،

﴿وهو بكل شيء عليم ٢٩﴾ تذييل مقرر لما قبله من خلق السموات والأرض وما فيها على هذا النمط العجيب والأسلوب الغريب (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير) وفي (عليم) من المبالغة ما ليس في عالم وليس ذلك راجعاً إلى نفس الصفة لأن علمه تعالى واحد لا تكثر فيه لكن لما تعلق بالكل والجزئي والموجود والمعدوم والمتناهي وغير المتناهي وصف نفسه سبحانه بما دل على المبالغة وهو مع ذلك باق على عمومه لا تخصيص فيه بوجه خلافاً لمن ضل عن سواء السبيل، والجار والمجرور متعلق بعليم وإنما تعدى بالباء مع أنه من علم وهو متعد بنفسه، والتقوية تكون باللام لأن أمثلة المبالغة

الناطقة في الحقيقة . وصرح بعضهم بأنها العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الأفلاك . وهي عنده منقسمة إلى قسمين . قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون . وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) وهم (المدبرات أمراً) فمنهم سماوية ومنهم أرضية ، ولا يعلم عددهم إلا الله . وفي الخبر « أطت السماء وحق لها أن تئط ، ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع » وهم مختلفون في الهيآت متفاوتون في العظم ، لا يطلع على ما هم عليه إلا أرباب النفوس القدسية . وقد يظهرون بأبدان يشترك في رؤيتها الخاص والعام وهم على ما هم عليه ، حتى قيل : إن جبريل عليه السلام في وقت ظهوره في صورة دحية الكلبي بين يدي المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم لم يفارق سدرة المنتهى . ومثله يقع لكمل من الأولياء ، وهذا ما وراء طور العقل ، وأنا به من المؤمنين . وقد ذكر أهل الله ـ قدس الله تعالى أسرارهم ـ أن أول مظهر للحق جل شأنه العماء ، ولما انصبغ بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الأجساد الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم . فلما أوجدهم تجلى لهم باسمه الجميل فهاموا في جلال جماله ، فهم لا يفيقون ، فلما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحداً من هؤلاء ـ وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور ـ سماه العقل والقلم ، وتجلى له في مجلى التعليم الوهبي بما يريد إيجاده من خلقه لا إلى غاية ، فقبل بذاته علم ما يكون ، وما للحق من الأسماء الإلهية الطالبة صدور هذا العالم الخلقي ، فاشتق من هذا العقل ما سماه اللوح ، وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه ما يكون إلى يوم القيامة لا غير ، وجعل لهذا القلم ثلثمائة وستين سناً من كونه قلماً ، ومن كونه عقلا ثلثمائة وستين تجلياً أو رقيقة كل سن أو رقيقة تغترف من ثلثمائة وستين صنفاً من العلوم الإجمالية فيفصلها في اللوح ، وأول علم حصل فيه علم الطبيعة فكانت دون النفس ، وهذا كله في عالم النور الخالص ، ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التي هي في مقابلة هذا النور بمنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطلق فأفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة ، فلأم شعثها ذلك النور فظهر العرش ، فاستوى عليه الرحمن بالاسم الظاهر فهو أول ما ظهر من عالم الخلق ، وخلق من ذلك النور الممتزج الملائكة الحافين ، وليس لهم شغل إلا كونهم حافين من حول العرش يسبحون بحمده ، ثم أوجد الكرسي في جوف هذا العرش ، وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعته ، فكل فلك أصل لما خلق فيه من عماره ، كالعناصر فيما خلق فيها من عمارها ، وقسم في هذا الكرسي الكلمة إلى خبر وحكم ، وهما القدمان اللتان تدلتا له من العرش كما ورد في الخبر ، ثم خلق في جوف الكرسي الأفلاك ، فلكاً في جوف فلك ، وخلق في كل فلك عالماً منه يعمرونه ، وزينها بالكواكب (وأوحى في كل سماء أمرها) إلى أن خلق صور المولدات ، وتجلى لكل صنف منها بحسب ما هي عليه ، فتكون من ذلك أرواح الصور وأمرها بتدبيرها وجعلها غير منقسمة بل ذاتاً واحدة ، وميز بعضها عن بعض فتميزت وكان تميزها بحسب قبول الصور من ذلك التجلي ، وهذه الصور في الحقيقة كالمظاهر لتلك الأرواح ، ثم أحدث سبحانه الصور الجسدية الخيالية بتجل آخر ، وجعل لكل من الأرواح والصور غذاء يناسبه ، ولا يزال الحق سبحانه يخلق من أنفاس العالم ملائكة ما داموا متنفسين ، وسبحان من يقول للشيء كن فيكون .

إذا علمت ذلك فاعلم أنهم اختلفوا في الملائكة المقول لهم ، فقيل : كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص فيشمل المهيمين وغيرهم ، وقيل : ملائكة الأرض بقرينة أن الكلام في خلافة الأرض ، وقيل : إبليس ومن كان معه في محاربة الجن

الذين أسكنوا الأرض دهراً طويلاً فأفسدوا فبعث الله تعالى عليهم جنداً من الملائكة يقال لهم الجن أيضاً وهم خزان الجنة ـ اشتق لهم اسم منها ـ فطردوهم إلى شعوب الجبال والجزائر . والذي عليه السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم أنهم ماعدا العالين من كان موجوداً شيئاً من أسماء الله تعالى وصفاته ، وأن العالين غير داخلين في الخطاب ولا مأمورين بالسجود لاستغراقهم وعدم شعورهم بسوى الذات ، وقوله تعالى : (أستكبرت أم كنت من العالين) يشير إلى ذلك عندهم ، وجعلوا من أولئك الملك المسمى بالروح والقلم الأعلى والعقل الأول وهو المرآة لذاته تعالى ، فلا يظهر بذاته إلا في هذا الملك ، وظهوره في جميع المخلوقات إنما هو بصفاته فهو قطب العالم الدنيوي والأخروي وقطب أهل الجنة والنار وأهل الكثيب والأعراف ، وما من شيء إلا ولهذا الملك فيه وجه يكون ذلك المخلوق على وجهه هو قطبه ، وهو قد كان عالماً بخلق آدم ورتبته ، فهو الذي سطر في اللوح ما كان وما يكون ، واللوح قد علم ذلك من علم ذوقي ما خطه القلم فيه ، وقد ظهر هذا الملك بكماله في الحقيقة المحمدية كما يشير إليه قوله تعالى : (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) ولهذا كان صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل خلق الله تعالى على الإطلاق ، بل هو الخليفة على الحقيقة في السر الأطلق ، وليس هذا ما نحن فيه .

و(جاعل) اسم فاعل من الجعل بمعنى التصيير فيتعدى لاثنين والأول هنا (خليفة) والثاني (في الأرض) أو بمعنى الخلق فيتعدى لواحد ، و(في الأرض) متعلق بخليفة ، وقدم للتشويق أو حال من الموصوف لأنه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند إليه ، وإن جمع في البحر كونه بمعنى الخلق لما في البقرة ، ورجح على كونه بمعنى التصيير بذكر خليفة أو تقديره فيه . والمراد من الأرض إما كلها وهو الظاهر وبه قال الجمهور ، أو أرض مكة ، وروي هذا مرفوعاً والظاهر أنه لم يصح ، والكلام يعدل عنه ، وخص سبحانه الأرض لأنها من عالم التغير والاستحالات ، فيظهر بحكم الخلافة فيها حكم جميع الأسماء الإلهية التي طلبت الحق ظهوره بها بخلاف الملأ الأعلى ، والخليفة من يخلف غيره وينوب عنه ، والهاء للمبالغة ، ولهذا يطلق على المذكر ، والمشهور أن المراد به آدم عليه السلام وهو الموافق للرواية ولإفراد اللفظ ولما في التسيق ، ونسبة سفك الدم والفساد إليه حينئذ بطريق التسبب أو المراد من يصلح من ذريته ذلك ، ومعنى كونه (خليفة) أنه خليفة الله تعالى في أرضه ، وكذا كل نبي استخلفهم في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم لا لحاجة به تعالى ، ولكن لقصور المستخلف عليه لما أنه في غاية الكدورة والظلمة الجسمانية ، وذاته تعالى في غاية التقدس ، والمناسبة شرط في قبول الفيض على ما جرت به العادة الإلهية فلا بد من متوسط ذي جهتي تجرد وتعلق ليستفيض من جهة ويفيض بأخرى . وقيل : هو وذريته عليه السلام ، ويؤيده ظاهر قول الملائكة ، فالمراد حينئذ خلفاء واستغنى بآدم عنهم لكونه الأصل المستتبع من عداه ، وهذا لا يستغني بذكر أبي القبيلة عنهم إلا أن ذكر الأب يشعر وهنا بالوصف ، ومعنى كونهم خلفاء أنهم يخلفون من قبلهم من الجن بني الجان أو من إبليس ومن معه من الملائكة المبعوثين لحرب أولئك على ما نطقت به الآثار ، أو أنه يخلف بعضهم بعضاً ، وعندي أن الله تعالى أراد بالخليفة آدم وهو عليه السلام خليفة الله تعالى وأبو الخلفاء والمجلي له سبحانه وتعالى والجامع لصفتي جماله وجلاله ، ولهذا جمعت له اليدان وكلتاهما يمين ، وليس في الموجودات من وسع الحق سواه ، ومن هنا قال الخليفة الأعظم صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » أو « على صورة الرحمن » وبه جمعت الأضداد وكملت النشأة وظهر الحق ، ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام ، بل متى فارق هذا

الانسان الصالح بات العالم لأنه الروح الذي به قوامه ، فهو العماد المعنوي للسماء ، والدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الانسان روحه . ولما كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته صحت له الخلافة وتدبير العالم والله سبحانه الفعال لما يريد ، ولا فاعل على الحقيقة سواه ، وفي المقام ضيق ، والمنكرون كثيرون ، ولا يستعان إلا بالله عز وجل . وفائدة قوله تعالى هذا للملائكة تعليم المشاورة لأن هذه المعاملة تشبهها أو تعظيم شأن المجعول وإظهار فضله ويحتمل أنه سبحانه أراد بذلك تعريف آدم عليه السلام علمهم ليعرفوا قدره لأنه ناطق عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الالهية وما يعرفه ليطونه من الملأ الأعلى إلا اللوح والقلم ، وكان هذا القول على ما ذكره الشيخ الأكبر قدس سره في دولة السنبلة بعد مضي سبعة عشر ألف سنة من عمر الدنيا ومن عمر الآخرة التي (١) لا نهاية لها في الدوام ثمانية آلاف سنة ، ومن عمر العالم الطبيعي المقيد بالزمان المحصور بالمكان إحدى وسبعون ألف سنة من السنين المعروفة الحاصلة أيامها من دورة الفلك الأول وهو يوم ، وهنا يوم من أيام ذي المعارج ولله تعالى الأمر من قبل ومن بعد ، وفيما يرد بين على مختلقه بالقاف والنون واضح ﴿ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ استكشاف عن الحكمة الخفية وعما يزيل الشبهة وليس استفهاما عن نفس الجعل والاستخلاف لأنهم قد علموه قبل ، فالمسؤول عنه هو الجعل ولكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار حكمته ومزيل شبهته ، أو تعجب من أن يستخلف لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد فيها أو يستخلف مكان أهل الفساد مثلهم أو مكان أهل الطاعة أهل المعصية ، وقيل استفهام محض حذف فيه المعادل - أي أتجعل فيها من يفسد أم تجعل من لا يفسد - وجعله بعضهم من الجملة الحالية - أي أتجعل فيها - كذا - ونحن نسبح بحمدك أم تتغير - واختاره شيخنا علاء الدين الموصلي روح الله تعالى روحه والأدب يسكتني عنه ، وعلى كل تقدير ليست الهمزة للإنكار كما زعمه الحشوية مستدلين بالآية على عدم عصمة الملائكة لاعتراضهم على الله تعالى وطعنهم في بني آدم ، ومن العجيب أن مولانا الشعراني - وهو من أكابر أهل السنة بل من مشايخ أهل الله تعالى - نقل عن شيخه الخواص أنه حصر العصمة بملائكة السماء معللا له بأنهم عقول مجردة بلا منازع ولا شهوة ، وقال : إن الملائكة الأرضية غير معصومين ، ولذلك وقع إبليس فيما وقع إذ كان من ملائكة الأرض الساكنين بجبل الياقوت بالمشرق عند خط الاستواء ، فعليه لا يبعد الاعتراض ممن كان في الأرض والعياذ بالله تعالى - ويستأنس له بما ورد في بعض الأخبار أن القائلين كانوا عشرة آلاف نزلت عليهم نار فأحرقتهم ، وعندي أن ذلك غير صحيح ، وقيل : إن القائل إبليس ، وقد كان إذ ذاك معدودا في عداد الملائكة ويكون نسبة القول إليهم على حد - بنو فلان قتلوا فلانا - والقاتل واحد منهم ، والوجه ما قررنا وتكرار الظرف للدلالة على الإفراط في الفساد ولم يكرره بعد اكتفاء مع ما في التكرار مما لا يخفى . و ﴿ يَسْفِكُ ﴾ الصب والإراقة ولا يستعمل إلا في الدم أو فيه وفي الدمع ، والعطف من عطف الخاص على العام للإشارة إلى عظم هذه المعصية لأن بهما تلاشي الهياكل الجسمانية ، و ﴿ الدِّمَاءَ ﴾ جمع دم ، ولامه ياء أو واو وقصره وتضعيفه مسموعان ، وأصله فعل أو فعل ، والمراد بها المحرمة بقرينة المقام ، وقيل : للاستغراق فيتضمن جميع أنواعها من المحظور وغيره ، والمقصود عدم تمييزهم بينها ، وقرأ ابن أبي عبلة يسفك بضم الفاء ، ويسفك من أسفك وبالتضعيف من سفك ، وقرأ ابن هرمز بنصب الكاف ، وخرج على النصب في جواب الاستفهام ، وقرئ على البناء للمفعول ، فالراجع إلى من حينئذ سواء جعل موصولا أو موصوفا

(١) قوله التي الخ كذا بخط المؤلف اه مصححه

محذوف - أي فهمهم وحكم الملائكة بالإفساد والسفك على الإنسان بناء على بعض هاتيك الوجوه ليس من ادعاء علم الغيب أو الحكم بالظن والتخمين ولكن بإخبار من الله تعالى ولم يقص علينا فيما حكى عنهما اكتفاء بدلالة الجواب عليه للإيجاز كما هو عادة القرآن، ويؤيد ذلك ما روي في بعض الآثار أنه لما قال الله تعالى ذلك قالوا: وما يكون من ذلك الخليفة؟ قال: تكون له ذرية يفسدون في الأرض ويقتل بعضهم بعضا عند ذلك قالوا ربنا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) وقيل: عرفوا ذلك من اللوح ويبعده عدم علم الجواب، ويحتاج الجواب إلى تكلف، وقيل: عرفوه استنباطا مما ركز في عقولهم من عدم عصمة غيرهم المفضي إلى الظلم بصدور المعصية عن تداعيهم المفضي إلى التنازع والتشاجر إذ من لا يرحم نفسه لا يرحم غيره، وذلك يفضي إلى الفساد وسفك الدماء، وقيل: قاسوا أحد الثقلين على الآخر بجامع اشتراكهما في عدم العصمة ولا يخفى حال القولين، ويحتمل أنهم علموا ذلك من تسميته خليفة لأن الخلافة تقتضي الإصلاح وقهر المستخلف عليه وهو يستلزم أن يصدر عنه فساد إما في ذاته بمقتضى الشهوة أو في غيره من السفك أو لأنه تجلى الجلال كما أنها على الجمال، ولكل آثار، والإفساد والسفك من آثار الجلال وسكتوا عن آثار الجمال إذ لا غرابة فيها وهم على كل تقدير ما قدروا الله تعالى حق قدره ولا عجز ذلك بهم فوق كل ذي علم عليم ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ حال من ضمير الفاعل في (أتجعل) وفيها تقرير لجهة الإشكال، والمعنى تستخلف من ذكر ونحن المعصومون وليس المقصود إلا الاستفسار عن المرجح لا التعجب والتفاخر حتى يصير بعصمتهم كما زعمت الحشوية، ولزوم الضمير، وترك الواو في الجملة الاسمية إذا وقعت حالا مؤكدة غير مسلم كما في شرح التسهيل، وصيغة المضارع للاستمرار، وتقديم المسند إليه على المسند الفعلي للاختصاص، ومن الغريب جعل الجملة استفهامية حذف منها الأداة، وكذا العطف، والتسبيح في الأصل مطلق التبعيد، والمراد به تبعيد الله تعالى عن السوء، وهو متعد بنفسه ويعدى باللام إشعارا بأن إيقاع الفعل لأجل الله تعالى وخالصا لوجهه سبحانه فالمفعول المقدر هنا يمكن أن يكون باللام على وفق قرينه، وأن يكون بدونه كما هو أصله، و(بحمدك) في موضع الحال، والباء للاستدامة المصحبة والملابسة، وإضافة الحمد إما إلى الفاعل والمراد لازمه مجازا من التوفيق والهداية، أو إلى المفعول أي متلبسين بحمدنا لك على ما وفقتنا لتسبيحك، وفي ذلك نفي ما يوهمه الإسناد من العجب، وقيل: المراد به تسبيح خاص وهو - سبحان ذي الملك والملكوت سبحان ذي العظمة والجبروت سبحان الحي الذي لا يموت - ويعرف هذا بتسبيح الملائكة، أو - سبحان الله وبحمده - وفي حديث عن عبادة بن الصامت عن أبي ذر أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل أي الكلام أفضل؟ قال: ما اصطفى الله تعالى لملائكته أو لعباده سبحان الله وبحمده، أي وبحمده نسبح، والتقديس في المشهور كالتسبيح معنى، واحتاجوا لدفع التكرار إلى أن أحدهما باعتبار الطاعات والآخر باعتبار الاعتقادات، وقيل: التسبيح تنزيه تعالى عما لا يليق به، والتقديس تنزيهه في ذاته عما لا يراه لائقا بنفسه فهو أبلغ، ويشهد له أنه حيث جمع بينهما أخر نحو - سبوح قدوس - ويحتمل أن يكون بمعنى التطهير، والمراد نسبحك ونطهر أنفسنا من الأدناس أو أفعالنا من المعاصي فلا نعمل عملهم من الإفساد والسفك أو نطهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك، واللام في (لك) إما للعلة متعلقة بنقدس وأجرى على التنازع على أنه تنازع أو معدية للمفعول كما في سجدت له تعالى، أو تبيين كالتي في سقيا لك (1)، فتتعلق بخبر مبتدأ محذوف أو زائدة والمفعول هو المجرور، ثم الظاهر أن قائل هذه الجملة هو قائل الجملة الأولى، وأغرب الشيخ

(1) قوله سقيا لك هكذا بخطه اه مصححه

صفي الدين الخزرجي في كتابه ـ فك الأزرار ـ جعل القول مختلفاً ، وبين ذلك بأن الملائكة كانوا حين ورود الخطاب عليهم مجتمعين وكان إبليس مندرجاً في جملتهم فورد الجواب منهم مجملا ، فلما انفصل إبليس عن جملتهم بإبائه انفصل الجواب إلى نوعين ، فنوع الاعتراض منه ، ونوع التسبيح والتقديس من غيره ، فانقسم الجواب إلى قسمين كانقسام الجنس إلى جنسين ، وناسب كل جواب من ظهر عنه ، وهذا كلام شبيه بقوله تعالى : (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) وهو تأويل لا تفسير ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٠﴾ أي أعلم من الحكم في ذلك ما هو خفي عليكم ، وقيل : أراد بذلك علمه بمعصية إبليس وطاعة آدم ، وقيل : بأنه سيكون من ذلك الخليفة أنبياء وصالحون ، وقيل : الأحسن أن يفسر هذا المبهم بما أخبر به تعالى عنه بقوله سبحانه : (إني أعلم غيب السموات والأرض) ، ويفهم من كلام القوم قدس الله تعالى أسرارهم ، أن المراد من الآية بيان الحكمة في الخلافة على أدق وجه وأكمله ، فكأنه قال جل شأنه ـ أريد الظهور بأسمائي وصفاتي ولم يكمل ذلك بخلقكم ، فإني أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادكم ونقصان قابليتكم ، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم ، فلا تتم بكم معرفتي ولا يظهر عليكم كنزي ، فلا بد من إظهار من تم استعداده ، وكملت قابليته ليكون مجلى لي ومرآة لأسمائي وصفاتي ومظهراً للمتقابلات فيّ ، ومظهراً لما خفي عندي ، وبي يسمع وبي يبصر وبي وبي ، وعند ذلك يرق الزجاج والخمر ، وإن الله عرشه يصح الأمر . و(أعلم) فعل مضارع ، واحتمال أنه أفعل تفضيل مما لا ينبغي أن يخرج عليه كتاب الله سبحانه كالإعجاز ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ عطف على (قال) ، وفيه تحقيق لمضمون ما تقدم ، وظاهر الابتداء بحكاية التعليم يدل على أن ما مر من المقاولة إنما جرت بعد خلقه عليه السلام بمحضر منه بأن قيل إثر نفخ الروح فيه : إني جاعل إياه خليفة ، فقيل ما قيل ، وقيل : إنه معطوف على محذوف ، أي فخلق وعلم ، أو فخلقه وسواه ونفخ فيه الروح وعلم ، أو فجعل في الأرض خليفة وعلم ، وإبراز اسمه عليه السلام للتنصيص عليه والتنويه بذكره . و(آدم) صرح الجواليقي وكثيرون أنه عربي ووزنه أفعل من الأدمة ـ بضم فسكون ـ السمرة ، ويا ما أحيلاها في بعض ، وفسرها أناس بالبياض أو الأدمة ـ بفتحتين ـ الأسوة والقدوة أو من أديم الأرض لظهوره منها ، وقد أخرج أحمد والترمذي وصححه غير واحد ، أنه تعالى قبض قبضة من جميع الأرض سهلها وحزنها ، فخلق منها آدم فلذلك تأتي بنوه أخيافاً(١) ، أو من الأدم أو الأدمة ، الموافقة والألفة ، وأصله أأدم ـ بهمزتين ـ فأبدلت الثانية ألفاً لسكونها بعد فتحة ، ومنع صرفه للعلمية ووزن الفعل ، وقيل : أعجمي ووزنه فاعل ـ بفتح العين ـ ويكثر هذا في الأسماء ـ كشالخ وآزر ـ ويشهد له جمعه على أوادم ـ بالواو ـ لا ـ أآدم ـ بالهمزة ، وكذا تصغيره على ـ أويدم ـ لا ـ أؤيدم ، واعتذر عنه الجوهري بأنه ليس للهمزة أصل في البناء معروف ، فجعل الغالب عليها الواو ، ولم يسلموه له ، وحينئذ لا يجري الاشتقاق فيه لأنه من تلك اللغة لا نعلمه ومن غيرها لا يصح ، والتوافق بين اللغات بعيد ، وإن ذكر فيه فذاك للإشارة إلى أنه بعد التعريب ملحق بكلامهم ، وهو اشتقاق تقديري اعتبروه لمعرفة الوزن والزائد فيه من غيره ، ومن أجراه فيه حقيقة كمن جمع بين الضب والنون ، ولعل هذا أقرب إلى الصواب . و(الأسماء) جمع اسم وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه إلى الذهن من الألفاظ الموضوعة بجميع اللغات والصفات والأفعال ، واستعمل عرفاً في الموضوع

(١) أي مختلفين اهـ منه

لمعنى مفرداً كان أو مركباً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما ، وكلا المعنيين محتمل . والعلم بالألفاظ المفردة والمركبة تركيباً خبرياً أو إنشائياً يستلزم العلم بالمعاني التصورية والتصديقية . وإرادة المعنى المصطلح لا يسلم حدوثه بعد القرآن . وقال الإمام : المراد بالأسماء صفات الأشياء ونعوتها وخواصها ، لأنها علامات دالة على ماهياتها ، فجاز أن يعبر عنها بالأسماء ، وفيه كما قال الشهاب نظر إذ لم يعهد إطلاق الاسم على مثله حتى يفسر به النظم . وقيل : المراد بها أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، وعزي إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقيل : اللغات ، وقيل : أسماء الملائكة ، وقيل : أسماء النجوم . وقال الحكيم الترمذي : أسماؤه تعالى ، وقيل وقيل وقيل . والحق عندي ما عليه أهل الله تعالى ، وهو الذي يقتضيه منصب الخلافة التي علمت ، وهو أنها أسماء الأشياء علوية أو سفلية جوهرية أو عرضية ، ويقال لها أسماء الله تعالى عندهم باعتبار دلالتها عليه ، وظهوره فيها غير متقيد بها ، ولهذا قالوا : إن أسماء الله تعالى غير متناهية ، إذ ما من شيء يبرز في الوجود من حجاب الجود ، إلا وهو اسم من أسمائه تعالى وشأن من شئونه عز شأنه ، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، ومن هنا قال قدس سره :

إن الوجود وإن تعدد ظاهراً ... وحياتكم ما فيه إلا أنتم

لكن للفرق مقام وللجمع مقام ولكل مقام مقال ، ولولا المراتب لتعطلت الأسماء والصفات ، وتعليمه له عليه السلام على هذا ظهوره الحق جل وعلا فيه منزهاً عن الحلول والاتحاد والتشبيه بجميع أسمائه وصفاته المتقابلة حسب استعداده الجامع بحيث عرف وجه الحق في تلك الأشياء ، وعلم ما فطرت عليه وفهم ما أشارت إليه ، فلم تخف عليه منها خافية ولم يبق من أسرارها باقية ، فيالله هذا الجرم الصغير كيف حوى هذا العلم الغزير . واختلف الرسميون بينهم في كيفية التعليم بعد أن قرروا أنه فعل يترتب عليه العلم غالباً ، وبعد حصول ما يتوقف عليه من جهة المتعلم كاستعداده لقبول الفيض وتلقيه من جهة المعلم لا تخلف ، فقيل بأن خلق فيه عليه السلام بموجب استعداده علماً ضرورياً تفصيلياً بتلك الأسماء وبمدلولاتها وبدلالاتها ووجه دلالاتها ، وقيل بأن خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعداً لإدراك أنواع المدركات وألهمه معرفة ذوات الأشياء وأسمائها وخواصها ومعارفها وأصول العلم وقوانين الصناعات وتفاصيل آلاتها وكيفيات استعمالاتها فيكون ما مر من المقاولة قبل خلقه عليه السلام ، والقول بأن التعليم على ظاهره ، وكان بواسطة ملك غير داخل في عموم الخطاب بـ (أنبئوني) مما لا أرتضيه اللهم إلا إن صح خبر في ذلك ، ومع هذا أقول : التعليم محمول على غير ما يتبادر مما لا يخفى على من له ذوق ، وقيل غير ذلك . ثم إن هذا التعليم لا يقتضي تقدم لغة اصطلاحية كما زعمه أبو هاشم واحتج عليه بوجوه ذكرت في التفسير الكبير ، إذ لو افتقر تسلسل الأمر أو دار ، والإمام الأشعري يستدل بهذه الآية على أن الواضع للغات كلها هو الله تعالى ابتداء ، ويجوز حدوث بعض الأوضاع من البشر كما يضع الرجل علم ابنه ، والمعتزلة يقولون : الواضع من البشر آدم أو غيره ويسمى مذهب الاصطلاح ، وقيل : وضع الله تعالى بعضها ووضع الباقي البشر وهو مذهب التوزيع وبه قال الأستاذ ، والمسألة مفصلة بأدلتها وما لها وما عليها في أصول الفقه . وقرأ اليماني (وعلم) مبنياً للمفعول ، وفي البحر أن التضعيف للتعدية وهي به سماعية ، وقيل : قياسية ، والحريري في شرح ملحته ، يزعم أن علم المتعدي لاثنين يتعدى به إلى ثلاثة ، وقد وهم في ذلك ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ﴾ أي المسميات المفهومة من الكلام وتذكير الضمير على بعض الوجوه لتغليب ما اشتملت عليه من العقلاء ، وللتعظيم بتنزيلها منزلتهم في رأي على البعض الآخر ، وقيل : الضمير للأسماء باعتبار أنها المسميات مجازاً على طريق الاستخدام ، ومن قال : الاسم عين المسمى قال : الأسماء هي المسميات

أن الصدق والكذب إنما يتعلق بالخبر ـ وهم استخبروا ولم يخبروا ـ لأنا نقول : هما يتطرقان إلى الانشاآت بالقصد الثاني ، ومن حيث مايلزم مدلولها ، وإنما لم يتطرقا إليها بالقصد الأول ومن حيث منطوقها ، وجواب (إن) فى مثل هذا الموضع محذوف عند سيبويه وجمهور البصريين يدل عليه السابق ، وهو هنا (أنبئوني) وعند الكوفيين وأبي زيد والمبرد أن الجواب هو المتقدم ، وهذا هو النقل الصحيح عن ذكر المسألة ، ووهم البعض فعكس الأمر ، ومن زعم أن (إن) هنا بمعنى إذا الظرفية ـ فلا تحتاج إلى جواب ـ فقد وهم ، وكأنه لما رأى عصمة الملائكة وخلو الآية مما يخل بها ، ولم يجد لها محلا مع إبقاء (إن) على ظاهرها افتقر إلى ذلك ، والحمد لله تعالى على ماأغنانا من فضله ولم يحوجنا إلى هذا ولا إلى القول بأن الغرض من الشرطية التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز ، فحاصل المعنى حينئذ أخبروني ولاتقولوا إلا حقاً ـ كما قال الامام ـ .

﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾ استئناف واقع موقع الجواب كأنه قيل : فماذا ؟ (قالوا) إذ ذاك : هل خرجوا عن عهدة ما كلفوه أولا ؟ فقيل : (قالوا) : الخ . وذكر غير واحد أن الجمل المفتتحة بالقول إذا كانت مرتباً بعضها على بعض فى المعنى ـ فالأفصح أن لا يؤتى فيها بحرف اكتفاء بالترتيب المعنوي ، وقد جاء فى سورة الشعراء من ذلك كثير ، بل القرآن مملوء منه ، و(سبحان) قيل : إنه مصدر مرفوضه سبح مخففاً بمعنى نزه ، ولا يكاد يستعمل إلا مضافاً ، إما للمفعول أو للفاعل منصوباً باضمار فعل وجوباً ، وقوله :

سبحانه ثم سبحاناً نعوذ به وقبلنا سبح الجودي والجمد

شاذ كقوله : « سبحانك اللهم ذا السبحان » وجعله منادى علم عنه الكسائي ـ ولا حجة له ـ وذهب جماعة إلى أنه علم للتسبيح ـ بمعنى التنزيه ـ لا مصدر سبح ـ بمعنى قال : سبحان الله ـ لئلا يلزم الدور (١) ولأن مدلول ذاك لفظ ـ ومدلول هذا معنى ـ واستدل على ذلك بقوله :

قد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر

إذ لولا أنه علم لوجب صرفه . لأن الالف والنون فى غير الصفات إنما تمنع مع العلمية ، وأجيب بأن سبحان ـ فيه على حذف المضاف إليه أي ـ سبحان الله ـ وهو مراد للعلم به ، وأبقى المضاف على حاله مراعاة لأغلب أحواله ـ وهو التجرد عن التنوين ـ وقيل : (من) زائدة والاضافة لما بعدها على التهكم والاستهزاء به ، ومن الغريب قول بعض : إن معنى (سبحانك) تنزيه لك بعد تنزيه ، كما قالوا فى ـ لبيك ـ إجابة بعد إجابة ، ويلزم على هذا ظاهراً أن يكون مثنى ومفرده ـ سبحا ـ وأن لا يكون منصوباً بل مرفوعاً ـ وأنه لم تسقط النون للاضافة وإنما التزم فتحها ، وياسبحان الله تعالى لمن يقول ذلك ، والغرض من هذا الجواب الاعتراف بالعجز عن أمر الخلافة ، والقصور عن معرفة الاسماء على أبلغ وجه كأنهم قالوا : لاعلم لنا إلا ما علمتنا ـ ولم تعلمنا الاسماء ـ فكيف نعلمها ؟ وفيه إشعار بأن سؤالهم لم يكن إلا استفساراً ، إذ لا علم لهم إلا من طريق التعليم ، ومن جملته علمهم بحكمة الاستخلاف بما تقدم ـ فهو بطريق التعليم أيضاً ـ فالسؤال المترتب هو عليه سؤال مستفسر لا معترض وثناء عليه تعالى بما أفاض عليهم مع غاية التواضع ومراعاة الأدب وترك الدعوى ، ولهذا كله لم يقولوا ـ لا علم لنا بالاسماء ـ مع أنه كان مقتضى الظاهر ذلك ، ومن زعم عدم العصمة جعل هذا توبة ، والانصاف أنه يشبهها ولكن

(١) لأن التسبيح معنى أن يقال : سبحان الله فرع على سبحان الله فيكون فرعاً له ـ والعلم بعد الجنس ـ وهل هذا إلا دور ؟ اهـ منه

لا عن ذنب مخل بالعصمة بل عن ترك أولى بالنسبة إلى علو شأنهم ورفعة مقامهم إذ اللائق بحالهم على العلات الإتيان بالاستفسار ويقفوا متربصين لأن يظهر حقيقة الحال. و (ما) عند الجمهور موصولة حذف عائدها وهي إما في موضع رفع على البدل أو نصب على الاستثناء. وحكى ابن عطية عن الزهراوي أنها في موضع نصب بـ(علمتنا) ويتكلف لتوجيهه بأن الاستثناء منقطع، و(إلا) بمعنى لكن، و(ما) شرطية والجواب محذوف كأنهم نفوا أولا سائر العلوم ثم استدركوا أنه في المستقبل أي شيء علمهم علموه ويكون ذلك أبلغ في ترك الدعوى ولا يخفى ﴿ إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ٣٢ ﴾ تذييل يؤكد مضمون الجملة السابقة، ولما نفوا العلم عن أنفسهم أثبتوه لله تعالى على أكمل أوصافه وأردفوه بالوصف بالحكمة لما تبين لهم ما تبين. وأصل الحكمة المنع ومنه حكمة الدابة لأنها تمنعها عن الاعوجاج، ويقال للعلم لأنه يمنع عن ارتكاب الباطل، ولإتقان الفعل لمنعه عن طرق الفساد والاعتراض، وهو المراد هنا فلا يلزم التكرار، فمعنى الحكيم ذو الحكمة، وقيل: المحكم لمبدعاته كما قال في البحر، وهو على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل، والمشهور أنه إن أريد به (العليم) كان من صفات الذات أو الفاعل لما لا اعتراض عليه كان من صفات الفعل فافهم.

وقدم سبحانه الوصف بالعلم على الوصف بالحكمة لمناسبة ما تقدم من (أنبئوني) و(لا علم لنا)، ولأن الحكمة لا تبعد عن العلم وليكون آخر مقالتهم مخالفاً لما يتوهم من أولها، و(أنت) يحتمل أن يكون فصلا لا محل له على المشهور يفيد تأكيد الحكم والقصر المستفاد من تعريف المسند، وقيل: هو تأكيد لتقرير المسند إليه، ويسوغ في التابع ما لا يسوغ في المتبوع، وقيل: مبتدأ خبره ما بعده، و(الحكيم) إما خبر بعد خبر أو نعت، وحذف متعلقهما لإفادة العموم، وقد خصصهما بعض فقال: (العليم) بما أمرت و(الحكيم) فيما قضيت وقدرت والعموم أولى.

﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ ﴾ نادى سبحانه آدم باسمه العلم كما هو عادته جل شأنه مع أنبيائه ما عدا نبينا ﷺ حيث ناداه بـ(يا أيها النبي) و (يا أيها الرسول) لعلو مقامه ورفعة شأنه إذ هو الخليفة الأعظم والسر في إيجاد آدم. ولم يقل سبحانه أنبئني كما وقع في أمر الملائكة مع حصول المراد معه أيضاً وهو ظهور فضل آدم إبانة لما بين الرتبتين من التفاوت وإنباء للملائكة بأن علمه عليه السلام واضح لا يحتاج إلى ما يجري مجرى الامتحان وأنه حقيق أن يعلم غيره أو لتكون له عليه السلام منة التعليم كاملة حيث أقيم مقام المفيد وأقيموا مقام المستفيدين منه، أو لئلا تستولي عليه الهيبة فإن إنباء العالم ليس كإنباء غيره. والمراد بالإنباء هنا الإعلام لا مجرد الإخبار كما تقدم.

وفيه دليل لمن قال إن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة، ومنع قوم ذلك في الطائفة العليا منهم، وحمل عليه (وما منا إلا له مقام معلوم) وأفهم كلام البعض منع حصول العلم المرقي لهم فلعل من يحصل علم قال: لا مجال، والفرق ظاهر لمن له ذوق. وقرأ ابن عباس (أنبئهم) بالهمز وكسر الهاء، و(أنبيهم) بقلب الهمزة ياء، وقرأ الحسن (أنبهم) كأعطهم. والمراد بالأسماء ما عجزوا عن علمها واعترفوا بالقصور عن بلوغ مرتبتها، والضمير عائد على المعروضين على ما تقدم ﴿ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ ﴾ عطف على جملة محذوفة والتقدير فأنبأهم بها (فلما أنبأهم) الخ، وحذفت لفهم المعنى. وإظهار الأسماء في موقع الإضمار لإظهار كمال العناية بشأنها مع الإشارة إلى أنه عليه السلام أنبأهم بها على وجه التفصيل دون الإجمال. وعلمهم بصدقه من القرائن الموجبة له والأمر أظهر من أن يخفى، ولا يبعد أن عرفهم سبحانه الدليل على ذلك، واحتمال أن يكون لكل صنف منهم لغة أو معرفة بشيء، ثم حضر جميعهم

شرف كل صنف إصابته فى تلك اللغة أو ذلك الشيء بعينه *

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٣٣ ﴾

جواب (لما) وتقرير لما مر من الجواب الاجمالي واستحضار له على وجه أبسط من ذلك وأشرح . ولا يخفى ما فى الآية من الايجاز ، إذ كان الظاهر (أعلم غيب السموات والأرض) وشهادتهما (وأعلم ما كنتم تبدون وما كنتم تكتمون) وماستبدون وتكتمون ، إلا أنه سبحانه اقتصر على (غيب السموات والأرض) لأنه يعلم منه شهادتهما بالأولى ، واقتصر من الماضي على المكتوم لأنه يعلم منه البادي كذلك ـ وعلى المبدأ من المستقبل ـ لأنه قبل الوقوع خفي ، فلا فرق بينه وبين غيره من خفياته ـ وتغيير الأسلوب حيث لم يقل : وتكتمون ـ لعله لافادة استمرار الكتمان ـ فالمعنى : أعلم ماتبدون قبل أن تبدوه وأعلم ماتستمرون على كتمانه ، وذكر السالكوتى أن كلمة ـكان ـ صلة غير مفيدة لشيء إلا محض التأكيد المناسب للكتمان ، ثم الظاهر من الآية العموم ومع ذلك (مالا تعلمون) أعم مفهوماً لشموله ـ غيب الغيب ـ الشامل لذات الله تعالى وصفاته ـ وخصها قوم ـ فمن قائل : (غيب السموات) أكل آدم وحواء من الشجرة ، وغيب (الأرض) قتل قابيل هابيل ، ومن قائل : ﴿الأول﴾ ماقضاه من أمور خلقه ﴿والثاني﴾ مايفعلونه فيها بعد القضاء ، ومن قائل : ﴿الأول﴾ ماغاب عن المقربين مما استأثر به تعالى من أسرار الملكوت الأعلى ﴿والثاني﴾ ماغاب عن أصفيائه من أسرار الملك الأدنى وأمور الآخرة ، والأولى ـ وما أبدوه ـ قيل قولهم (أتجعل فيها) وما كتموه ، قولهم : لن يخلق الله تعالى أكرم عليه منا ، وقيل : ماأظهروه بعد من الامتثال . وقيل : ماأسره إبليس من الكبر وإسناد الكتم إلى الجميع حينئذ من باب ـ بنو فلان قتلوا فلاناً والقاتل واحد منهم ـ ومعنى الكتم على كل حال عدم إظهار ما فى النفس لأحد ممن كان فى الجمع ، وليس المراد أنهم كتموا الله تعالى شيئاً بزعمهم ـ فان ذلك لا يكون حتى من إبليس ـ وأبدى سبحانه العامل فى (ماتبدون) للاعتناء بالاخبار بذلك المرهب لهم ـ والظاهر عطفه على الأول ـ فهو داخل معه تحت ذلك القول ، ويحتمل أن يكون عطفاً على جملة (ألم أقل) فلا يدخل حينئذ تحته *

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ الظرف متعلق بمضمر دل عليه الكلام ـ أى انقادوا وأطاعوا ـ والعطف من عطف القصة على القصة وفى كل تعداد النعمة ـ مع أن الأول تحقيق للفضل وهذا اعتراف به ـ ولا يصح عطف الظرف على الظرف بناءاً على اللائق الذى قدمناه لاختلاف الوقتين ، وجوز على أن نصب السابق بمقدر ، والسجود فى الأصل تذلل مع انخفاض بانحناء وغيره ، وفى الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة ـ وفى المعنى المأمور به هنا خلاف ـ فقيل : المعنى الشرعى والمسجود له فى الحقيقة هو الله تعالى ـ وآدم إما قبلة أو سبب ـ واعترض بأن لو كان كذلك مالامتنع إبليس ، وبأنه لا يدل على تفضيله عليه السلام عليهم . وقوله تعالى : (أرأيتك هذا الذى كرمت على) يدل عليه ـ ألا ترى أن الكعبة ليست بأكرم ممن يسجد إليها ـ وأجيب بالنقض الأمر على إبليس ، وبأن التكريم بجعله جهة لهذه العبادة دونهم ، ولا يخفى مافيه من الدلالة على عظمة الشأن ـ كما فى جعل الكعبة قبلة من بين سائر الأماكن ـ ومن الناس من جوز كون المسجود له آدم عليه السلام حقيقة مدعياً أن السجود للمخلوق ـ إنما منع فى شرعنا ـ وفيه أن السجود الشرعى عبادة ، وعبادة غيره سبحانه شرك محرم فى جميع الأديان والأزمان ـ ولا أراها حلت فى عصر من الأعصار . وقيل : المعنى اللغوى ولم يكن فيه وضع

الخضوع بل كان مجرد تذلل وانقياد ، فاللام إما باقية على ظاهرها ، وإما بمعنى إلى ـ مثلها في قول حسان رضي الله عنه :

أليس أول من صلى لقبلتكم وأعرف الناس بالقرآن والسنن

أو تعليلية مثلها في قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وحكمة الأمر بالسجود إظهار الاعتراف بفضله عليه السلام ، والاعتذار عما قالوا فيه مع الإشارة إلى أن حق الأستاذ على من علمه حق عظيم ، وغير سبحانه الأسلوب حيث قال أولا : (وإذ قال ربك) وهنا (وإذ قلنا) بضمير العظمة ـ لأن في الأول خلق آدم واستخلافه ، فناسب ذكر الربوبية مضافا إلى أحب خلقه إليه ـ وهنا المقام مقام إبراز أمر يناسب العظمة ـ وأيضا في السجود تعظيم ، فلما أمر بفعله لغيره أشار إلى كبريائه الغنية عن التعظيم ، وقرأ أبو جعفر بضم تاء (الملائكة) اتباعا لضم الجيم ، وهي لغة أزدشنوءة وهي لغة عربية ـ وليست خطأ كما ظن الفارسي ـ فقد روي أن امرأة رأت بنتها مع رجل ، فقالت ـ أفي السوأ تنتنه ـ تريد أفي السوأة أنتنه .

(فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ) الفاء لإفادة مسارعتهم في الامتثال وعدم تثبطهم فيه ، و(إبليس) اسم أعجمي ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة ، ووزنه ـ فعليل ـ قاله الزجاج ـ وقال أبو عبيدة وغيره : إنه عربي مشتق من الإبلاس وهو الإبعاد من الخير أو اليأس من رحمة الله تعالى ، ووزنه على هذا مفعيل ، ومنعه من الصرف حينئذ لكونه لا نظير له في الأسماء ، واعترض بأن ذلك لم يعد من موانع الصرف مع أن له نظائر كإحليل وإكليل ـ وفيه نظر ، وقيل : لأنه شبيه بالأسماء الأعجمية إذ لم يسم به أحد من العرب ، وليس بشيء ، واختلف الناس فيه ، هل هو من الملائكة أم من الجن ؟ فذهب إلى الثاني جماعة مستدلين بقوله تعالى : (إلا إبليس كان من الجن) وبأن الملائكة لا يستكبرون وهو قد استكبر ، وبأن الملائكة ـ كما روى مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها ـ خلقوا من النور ، والجن خلق (من مارج من نار) وهو قد خلق مما خلق الجن كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنه : (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) وعد تركه السجود ـ إباء واستكبارا حينئذ ـ إما لأنه كان ناشئا بين الملائكة مغمورا بالألوف منهم فغلبوا عليه وتناوله الأمر ولم يمتثل ، أو لأن الجن أيضا كانوا مأمورين مع الملائكة ، لكنه استغنى بذكرهم لمزيد شرفهم عن ذكر الجن ، أو لأنه ـ عليه اللعنة ـ كان مأمورا صريحا لا ضمنا كما يشير إليه ظاهر قوله تعالى : (إذ أمرتك) وضمير (فسجدوا) راجع للمأمورين بالسجود ، وذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين إلى الأول مستدلين بظاهر الاستثناء ، وتصحيحه بما ذكر تكلف ـ لأنه وإن كان واحدا منهم لكن كان رئيسهم ورأسهم كما نطقت به الآثار ـ فلم يكن مغمورا بينهم ، ولأن صرف الضمير إلى مطلق المأمورين مع أنه في غاية البعد لم يثبت ، إذ لم ينقل أن الجن سجدوا لآدم سوى إبليس ، وكونه مأمورا صريحا الآية غير صريحة فيه ـ ودون إثباته خرط القتاد ـ واقتضاء ما ذكر من الآية كونه من جنس الجن ممنوع لجواز أن يراد كونه منهم فعلا ، وقوله تعالى (ففسق) كالبيان له ، ويجوز أيضا أن يكون (كان) بمعنى صار ـ كما روي أنه مسخ بسبب هذه المعصية ـ فصار جنيا ـ كما مسخ اليهود فصاروا قردة وخنازير ـ سلمنا ، لكن لا منافاة بين كونه جنا وكونه ملكا ، فإن الجن ـ كما يطلق على ما يقابل الملك ـ يقال على نوع منه على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ـ وكانوا خزنة الجنة أو صاغة حليهم وقيل : صنف من الملائكة لا تراهم الملائكة مثلنا ، أو أنه يقال للملائكة جن أيضا ـ كما قاله ابن إسحاق ـ لاجتنانهم واستتارهم عن أعين الناس ، وبذلك

فسر بعضهم قوله تعالى : (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وورد مثله في كلام العرب ، فقد قال الأعشى في سيدنا سليمان عليه السلام :

وسخر من جن الملائك تسعة   قياما لديه يعملون بلا أجر

وكون الملائكة لايستكبرون ـ وهو قد استكبر ـ لايضر ، إما لأن من الملائكة من ليس بمعصوم ـ وإن كان الغالب فيهم العصمة على العكس منا ـ وفي عقيدة أبي المعين النسفي مايؤيد ذلك ، وإما لأن إبليس سلبه الله تعالى الصفات الملكية وألبسه ثياب الصفات الشيطانية ـ فعصى عند ذلك ـ والملك مادام ملكاً لايعصى .

• ومن ذا الذي ياربّ لايتغير • وكونه مخلوقاً من نار وهم مخلوقون من نور غير ضار أيضاً ـ ولاقادح في ملكيته لأن النار والنور متحدا المادة بالجنس واختلافهما بالعوارض ، على أن مافي أثر عائشة رضي الله تعالى عنها من خلق الملائكة من النور جار مجرى الغالب ـ وإلا فالله كثير من ظواهر الآثار ـ إذ فيها أن الله تعالى خلق ملائكة من نار وملائكة من ثلج وملائكة من هذا وهذا ، وورد أن تحت العرش نهراً إذا اغتسل فيه جبريل عليه السلام وانتفض يخلق من كل قطرة منه ملك ، وأفهم كلام البعض أنه يحتمل أن ضرباً من الملائكة لايخالف الشياطين بالذات ـ وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات ـ كالبررة والفسقة من الإنس ـ والجن يشملهما ـ وكان إبليس من هذا الصنف ، فعده مشترك بين ملك وجن وشيطان ـ وبذلك يحصل الجمع بين الأقوال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

ثم المشهور أن الاستثناء متصل إن كان من الملائكة ، ومنقطع إن لم يكن منهم ، وقد علمت تكلفهم لاتصاله مع قولهم بالثاني : وقد شاع عند النحاة والأصوليين أن المنقطع هو المستثنى من غير جنسه ، والمتصل هو المستثنى من جنسه ، قال القرافي في العقد المنظوم : وهو غلط فيهما ، فإن قوله تعالى : (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) (ولايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) الاستثناء فيه منقطع مع أن المستثنى من جنس ماقبله فيبطل الحدان ، والحق أن المتصل ماحكم فيه على جنس ماحكمت عليه أولا بنقيض ماحكمت به ـ ولابد من هذين القيدين ـ فإن انخرم أحدهما فهو منقطع بأن كان غير الجنس ـ سواء حكم عليه بنقيضه أو لا ـ نحو رأيت القوم إلا فرساً ، فالمنقطع نوعان ، والمتصل نوع واحد ، ويكون المنقطع كنقيض المتصل ، فإن نقيض المركب بعدم أجزائه ، فقوله تعالى : (لايذوقون) الخ منقطع بسبب الحكم بغير النقيض ، لأن نقيضه ذاقوه فيها ـ وليس كذلك ـ وكذلك (إلا أن تكون تجارة) لأنها لاتؤكل بالباطل ـ بل بحق ـ وكذلك (إلا خطأ) لأنه ليس له القتل مطلقاً ـ وإلا لكان مباحاً ـ فتنوع المنقطع حينئذ إلى ثلاثة ، الحكم على الجنس بغير النقيض ، والحكم على غيره به أو بغيره ، والمتصل نوع واحد ـ وهذا هو الضابط ـ وقيل : العبرة بالاتصال والانفصال الدخول في الحكم وعدمه لا في حقيقة اللفظ وعدمه ، فتأمل ترشد .

وأفهم كلام القوم ـ نفعنا الله تعالى بهم ـ أن جميع المخلوقات علويها وسفليها سعيدها وشقيها مخلوق من الحقيقة المحمدية صلى الله تعالى عليه وسلم كما يشير إليه قول الشبلي قدس سره دائماً مايرد على الظاهر :

طه النبي تكونت من نوره   كل الخليقة ثم لو ترك القطا

وفي الآثار مايؤيد ذلك ، إلا أن الملائكة العلويين خلقوا منه عليه الصلاة والسلام من حيث الجمال ، وإبليس من حيث الجلال ، ويرشدنا بالآخرة إلى أن إبليس مظهر جلال الله سبحانه وتعالى ، ولهذا كان منه ما كان ولم يجزع ولم يندم ولم يطلب المغفرة لعلمه أن الله تعالى يفعل مايريد وأن مايريده سبحانه هو الذي

تقتضيه الحقائق، فلا سبيل إلى تغيير ما رتبه بارئها. واستشعر ذلك من لقبه بإبليس - ولم يكن أحد من قبل - بل كان اسمه عزازيل أو الحرث، وكنيته أبا مرة - ووراء ذلك ما لم يمكن كشفه - والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل) وفي قوله تعالى: ﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [34] نوع إشارة إلى بعض ما ذكر، والجملة استئناف جواب لمن قال ما فعل. وقيل: إن الفعلين الأولين في موضع نصب على الحال أي آبيا مستكبرا (وكان من الكافرين) مستأنف أو في موضع الحال، وقيل: الجمل الثلاث تذييل بعد تذييل، والإباء الامتناع مع الأنفة والتمكن من الفعل، ولهذا كان قولك: أبى زيد الظلم أبلغ من لم يظلم - ولإفادة النفي الذي صح بعده الاستثناء المفرغ (ويأبى الله إلا أن يتم نوره) وقوله:

أبى الله إلا عدله ووفاءه ... فلا النكر معروف ولا العرف ضائع

والفعل منه أبى يأبى بالفتح فيهما، وعليه لا يكون يأبى شاذا. وقد جمع أبى - كرضي - فالمضارع حينئذ قياسي والمفعول هنا محذوف أي السجود. والاستكبار التكبر، وهو مما جاء فيه استفعل بمعنى تفعل، وقيل: التكبر أن يرى الشخص نفسه أكبر من غيره وهو مذموم، ولمن كان أكبر في الواقع، والاستكبار طلب ذلك بالتشبع، وقدم الإباء عليه وإن كان متأخرا عنه في الرتبة لأنه من الأحوال الظاهرة بخلاف الاستكبار فإنه نفساني، أو لأن المقصود الإخبار عنه بأنه خالف حاله حال الملائكة فناسب أن يبدأ أولا بتأكيد ما حكم به عليه في الاستثناء، أو باقتضاء الإخبار عنه بالمخالفة فبدأ بذلك على أبلغ وجه. وكان على بابها والمعنى كان في علم الله تعالى من الكافرين، أو كان من القوم الكافرين الذين كانوا في الأرض قبل خلق آدم، وقيل: بمعنى صار وهو مما أثبته بعض النحاة، قال ابن فورك: وترده الأصول، ولأنه كان الظاهر حينئذ فكان بالفاء، ثم إن كفره ليس بترك الواجب كما زعم الخوارج متمسكين بهذه الآية لأنه لا يوجب ذلك في ملتنا على ما دلت عليه القواطع وإعانه قبل ذلك غير مقطوع به بل باستقباحه أمر الله تعالى بالسجود لمن يعتقد أنه خير منه وأفضل، كما يدل عليه الإباء والاستكبار، وقال أبو العالية: معنى (من الكافرين) من العاصين، والظاهر أن كفره كان عن جهل بأن استرد سبحانه منه ما أعاره من العلم الذي كان مرتديا به حين كان طاوس الملائكة، وأظافير القضاء إذا حكت أدمت، وقسي القدر إذا رمت أصمت -

وكان سراج الوصل أزهر بيننا ... فهبت به ريح من البين فانطفى

وقيل: عن عناد حمله عليه حب الرياسة والإعجاب بما أوتي من النفاسة ولم يدر المسكين أنه لو امتثل ارتفع قدره وسما بين الملأ الأعلى فخره ولكن

إذا لم يكن عون من الله للفتى ... فأول ما يجني عليه اجتهاده

وكم أبكت هذه القصة جفونا، وأراقت من العيون عيونا، فإن إبليس كان مدة في دلال طاعته يختال في رداء مرافقته ثم صار إلى ما ترى وجرى ما به القلم جرى

وكنا وليلى في صعود من الهوى ... فلما توافينا ثبت وزلت

ومن هنا قال الشافعية والأشعرية - وبقولهم أقول - في هذه المسألة: إن العبرة بالإيمان الذي يوافي العبد عليه ويأتي متصفا به في آخر حياته وأول منازل آخرته، ولذا يصح أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بالشك، ولكن ليس في الإيمان الناجز بل في الإيمان الحقيقي المعتبر عند الموت وختم الأعمال، وقد صح عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه كما أورده الزرقاني إن من تمام إيمان العبد أن يستثني إذ عواقب المؤمنين مغيبة عنهم (وهو القاهر فوق

عباده) وفي الصحيح عن جابر «كان ﷺ يكثر من قوله يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك» وخبر «من قال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى فليس له من الإسلام نصيب» موضوع باتفاق المحدثين، وأنا مؤمن بخيره أن شاء الله تعالى هذا واعلم أن الذي تقتضيه هذه الآية الكريمة وكذا التي في الأعراف وبني إسرائيل والكهف وطه أن سجود الملائكة ترتب على الأمر التنجيزي الوارد بعد خلقه ونفخ الروح فيه، وهو الذي يشهد له النقل والعقل إلا أن ما في الحجر من قوله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وكذا ما في ص يستدعي ظاهراً ترتبه على ما فيهما من الأمر التعليقي من غير أن يتوسط بينهما شيء غير الخلق وتوابعه، وبه قال بعضهم، وحمل ما في تلك الآيات من الأمر على حكاية الأمر التعليقي بعد تحقق المعلق به إجمالاً فإنه حينئذ يكون في حكم التنجيز، و(ثم) في آية الأعراف للتراخي الرتبي أو التراخي في الأخبار، أو يقال: إن الأمر التعليقي لما كان قبل تحقق المعلق به بمنزلة العدم في عدم إيجاب المأمور به جعل كأنه إنما حدث بعد تحققه فحكي على صورة التنجيز، ولما رأى بعضهم أن هذا مؤد إلى أن ما جرى في شأن الخلافة وما قالوا وما سمعوا إنما جرى بعد السجود المبني على معرفة جلالة قدره عليه السلام، وخروج إبليس من البين باللعن، وبعد مشاهدتهم لكل ذلك وهو خرق لقضية النظم بل خرق في العقل اضطر إلى القول بأن السجود كان مرتين، وهيهات لا تصالح العطار ما أفسد الدهر، فالحق تحقيق ما دلت عليه هاتيك الآيات، وما استدل به المخالف لا ينهض دليلاً لأن الشرط إن كان قيداً للجزاء كان معناه على تقدير صدق إذا سويته أطلب منك، بناء على أن الشرط قيد للطلب على ما صرح به العلامة التفتازاني من أن معنى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، أي على تقدير صدق إن جاءك زيد أطلب منك إكرامه، وإن كان الحكم بين الشرط والجزاء فالجزاء الطلبي لا بد من تأويله بالخبر أي يستحق أن يقال في حقه أكرمه، وعلى التقديرين كان مدلول (فقعوا له ساجدين) طلباً استقبالياً لا حالياً فلا يلزم تحقق الأمر بالسجود قبل التسوية، نعم لو كان الشرط قيداً للمطلوب لا الطلب يكون المعنى الطلب في الحال للسجود وقت التسوية فيفيد تقدم الأمر على التسوية، وقول مولانا الرازي قدس سره: إن الآية لا تدل على تقدم الأمر بالسجود على التسوية بيد أن التعليم والإنباء كان بعد السجود لأنها تدل على أن آدم عليه السلام فحين صار حياً صار مسجوداً للملائكة لأن الفاء في (فقعوا) للتعقيب لا يخفى ما فيه لأن الفاء للسببية لا للعطف، وهو لا يقتضي التعقيب كما في قوله تعالى: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا) وقوله سبحانه: (فتلقى آدم من ربه كلمات)، ومن الناس من حمل نفخ الروح في الآية على التعليم لما اشتهر أن العلم حياة والجهل موت، وأنت في غنى عنه، والله الموفق.

﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ عطف على إذ قلنا بتقدير إذ أو بدونه أو على قلنا والزمان متسع للقولين، وتصدير الكلام بالنداء لتنبيه المأمور لما يلقى إليه من الأمر وتحريكه لما يخاطب به إذ هو من الأمور التي ينبغي أن يتوجه إليها، و(اسكن) أمر من السكنى بمعنى اتخاذ المسكن لا من السكون ترك الحركة إذ ينافيه ظاهراً (حيث شئتما) وذكر متعلقه بدون في وليس بمكان مبهم، و(أنت) توكيد للمستكن في (اسكن)، والمقصود منه بالذات صحة العطف إذ لولاه لزم العطف على الضمير المتصل بلا فصل وهو ممتنع في الصحيح على الصحيح، وإفادة تقرير المتبوع مقصودة تبعاً، وصح العطف مع أن المعطوف لا يباشره فعل الأمر لأنه وقع تابعاً ويغتفر فيه ما لا يغتفر في المتبوع، وقيل هناك تغليبان تغليب المخاطب على الغائب والمذكر على المؤنث، والسكون

باسمها في الآية ـ ولا أرى ثمرة في تعيين هذه الشجرة ـ ويقال : شجرة ـ بكسر الشين ، وشيرة ـ بإبدال الجيم ياءاً مفتوحة مع فتح الشين وكسرها ـ وبكل قرأ بعض ، وعن أبي عمرو أنه كره ـ شيرة ـ قائلا : إن برابر مكة وسودانها يقرءون بها ـ ولا يخفى ما فيه ، والشجر ماله ساق أو كل ما تفرع له أغصان وعيدان ، أو أعم من ذلك لقوله تعالى : (شجرة من يقطين) وقوله تعالى : (فتكونا) إما مجزوم ـ بحذف النون ـ معطوف على (تقربا) فيكون منهيا عنه وكان على أصل معناها ، أو منصوب على أنه جواب للنهي كقوله سبحانه : (ولا تطغوا فيه فيحل) والنصب بإضمار (أن) عند البصريين ـ وبالفاء نفسها عند الجرمي ، وبالخلاف عند الكوفيين ـ وكان ـ حينئذ بمعنى صار ، وأيا ما كان من تفهم سببية ما تقدم لكونهما (من الظالمين) أي الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعصية أو نقصوا حظوظهم بمباشرة ما يخل بالكرامة والنعيم أو تعدوا حدود الله تعالى ، ولعل القربان المنهي عنه الذي يكون سببا للظلم المخل بالعصمة هو ما لا يكون مصحوبا بعذر ـ فالنسيان هنا مثلا ـ المشار إليه بقوله تعالى ـ (فنسي ولم نجد له عزما) فلا يستدعي حمل النهي على التحريم ، والظلم المقول بالتشكيك على ارتكاب المعصية عدم عصمة آدم عليه السلام ـ بالأكل المقرون بالنسيان ـ وإن ترتب عليه ما ترتب ـ نظراً إلى أن حسنات الأبرار سيآت المقربين ، وللسيد أن يخاطب عبده بما شاء ، نعم لو كان ذلك غير مقرون بعذر كان ارتكابه حينئذ ظلما ـ ودون إثبات هذا خرط القتاد ـ فإذاً لا دليل في هذه القصة على عدم العصمة ، ولا حاجة إلى القول بأن ما وقع كان قبل النبوة لا بعدها ـ كما يذهب المعتزلة ـ القائلون بأن ظهوره مع علمه بالأسماء معجزة على نبوته إذ ذاك ، وصدور الذنب قبلها جائز عند أكثر الأصحاب ـ وهو قول أبي هذيل وأبي علي من المعتزلة ـ ولا إلى حمل النهي على التنزيه والظلم على نقص الحظ مثلا ـ والتزمه غير واحد ـ وقرئ (تقربا) ـ بكسر التاء ـ وهي لغة الحجازيين ، وقرأ ابن محيصن (هذي) بالياء (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) أي حملهما على الزلة بسببها ، وتحقيقه أصدر زلتهما عنها ومثل عن هذه مثلها في قوله تعالى : (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة) والضمير على هذا للشجرة ، وقيل : أزلهما أي أذهبهما ، ويعضده قراءة حمزة فأزالهما وهما متقاربان في المعنى غير أن أزل يقتضي عثرة مع الزوال والضمير حينئذ للجنة وعوده إلى الشجرة بتجوز ، أو تقدير مضاف ـ أي عنها ـ أو إلى الطاعة المفهومة من الكلام بعيد ، وإزلاله ـ عليه اللعنة ـ إياهما عليهما السلام ـ كان بكذبه عليهما ومقاسمته على ما قص الله تعالى في كتابه ، وفي كيفية توسله إلى ذلك أقوال ، فقيل : دخل الجنة ابتلاء لآدم وحواء ، وقيل : قام عند الباب فناداهما وأفسد حالهما ، وقيل : تمثل بصورة دابة فدخل ولم يعرفه الخزنة ، وقيل : أرسل بعض أتباعه إليهما ، وقيل : بيناهما يتفرجان في الجنة إذ راعهما طاوس تجلى لهما على سور الجنة فدنت حواء منه ، وتبعها آدم فوسوس لهما من وراء الجدار ، وقيل : توسل بحية تسورت الجنة ، ومشهور حكاية الحية ـ وهذان الأخيران يشير أولهما عند ساداتنا الصوفية إلى توسله من قبل الشهوة خارج الجنة ، وثانيهما إلى توسله بالغضب ، وتسور جدار الجنة عندهم إشارة إلى أن الغضب أقرب إلى الأفق الروحاني والحيز القلبي من الشهوة ، وقيل : توسله إلى ما توسل إليه إذ ذاك مثل توسله اليوم إلى إضلال من شاء الله تعالى وإضلاله ، ولا نعرف من ذلك إلا الهواجس والخواطر التي تفضي إلى ما تفضي ولا جزم عند كثير في دخول الشيطان في القلب بل لا يعقلونه ، ولهذا قالوا : خبر إن الشيطان يجري من بني آدم مجرى الدم محمول على الكناية عن مزيد سلطانه عليهم وانقيادهم له ، وكأني بك تختار هذا القول ، وقال أبو منصور : ليس لنا البحث عن كيفية ذلك ، ولا نقطع القول بلا دليل ، وهذا من الإنصاف بمكان ، وقرأ ابن مسعود

رضي الله تعالى عنه (فوسوس لهما الشيطان عنها) والضمير في هذه القراءة للشجرة لا غير، وعوده إلى الجنة بتضمين الإذهاب ونحوه بعيد {فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ} أي من النعيم والكرامة أو من الجنة. فإن كان الأول جاز على تقدير رجوع ضمير (عنها) إلى الشجرة أو الجنة، وإن كان الثاني تعين التقدير الأول لئلا يستدرك الكلام. وقيل: أخرجهما من لباسهما الذي كانا فيه لأنهما لما أكلا تهافت عنهما. وفي الكلام من التفخيم ما لا يخفى {وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ} الهبوط النزول، وعن الفراء الخروج بكره، وقال المفضل: هو الخروج من البلد والدخول فيها من الأضداد، ويقال في انحطاط المنزلة، والبعض في الأصل مصدر بمعنى القطع ويطلق على الجزء، وهو ككل ملازم للإضافة لفظاً أو نية، ولا تدخل عليه اللام، ويعود عليه الضمير مفرداً ومجموعاً إذا أريد به جمع، والعدو من العداوة مجاوزة الحد أو التباعد أو الظلم، ويطلق على الواحد المذكر ومن سواه بلفظ واحد، وقد يقال: أعداء وعدوة، والخطاب لآدم وحواء لقوله تعالى: (قال اهبطا منها جميعاً) والقصة واحدة، وجمع الضمير لتنزيلهما منزلة البشر كلهم، وإنما كان في الأمر بالهبوط المعقود رتبة المأمور لم يفتتحه بالنداء كما افتتح الأمر بالسكنى، واختار الفراء أن الخطاب لهما ولذريتهما، وفيه خطاب المعدوم، والمأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومجاهد وكثير من السلف أنه لهما ولإبليس، واعترض بخروجه قبلهما، وأجيب بأن الإخبار عما قال لهم متفرقاً، على أنه لا مانع من دخوله ثم وإخراجه، واعترض بعدم تكليفه، وأجيب بأن الأمر تكويني، والجملة الإسمية منصوبة المحل على الحال المقدرة، والحكم باعتبار الذرية، وإذا دخل إبليس والحية كان الأمر أظهر، ولا يرد أنه كيف يقيد الأمر بالتعادي وهو منهي عنه لأنا نقول: يصرف توجه النهي عن تقييد كون العداوة طبيعية، والأمور الطبيعية غير مكلف بها وإن طلب تقليل أسبابها، وإذا جعل الأمر تكوينياً زال الإشكال إلا أن فيه بعداً. وبعضهم يجعل الجملة مستأنفة على تقدير السؤال فراراً عن هذا السؤال، مع ما في الاكتفاء بالضمير دون الواو في الجملة الإسمية الحالية من الثقل، حتى ذهب الفراء إلى شذوذه، وإن كان التحقيق ما ذكره بعض المحققين أن الجملة الحالية لا تخلو من أن تكون من سببي ذي الحال أو أجنبية، فإن كانت من سببيه لزمها العائد والواو، كجاء زيد وأبوه منطلق، إلا ما شذ من نحو كلمته فوه إلى في، وإن أجنبية لزمتها الواو نائبة عن العائد، وقد يجمع بينهما كقدم بشر وعمرو قادم إليه، وقد جاءت بلا واو، كقوله:

ثم انتصبنا جبال الصغد معرضة ... عن اليسار وعن أيماننا جدد

وقد تكون صفة ذي الحال كـ(توليتم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون) وهذه يجوز فيها الوجهان باطراد، وما نحن فيه من هذا القبيل فتدبر. وإفراد العدو إما للنظر إلى لفظ البعض، وإما لأن وزانه وزان المصدر كالقبول، وبه تعلق ما قبله واللام كما قال البحر مقوية، وقرأ أبو حيوة (اهبُطوا) بضم الباء، وهو لغة فيه، وفي هذا الأمر نسخ الأمر والنهي السابقين {وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٣٦)} أراد بالأرض محل الإهباط، وليس المراد شخصه الذي هو لآدم عليه السلام موضع بسرنديب، ولحواء موضع بجدة، ولإبليس موضع بالأبلة، وللحية موضع بنصيبين أو أصبهان أو سجستان، والمستقر اسم مكان أو مصدر ميمي، ويحتمل على بعد كونه اسم مفعول بمعنى ما استقر ملككم عليه وتصرفكم فيه، وأبعد منه احتمال كونه اسم زمان،

وهو مبتدأ خبره (لكم) وفيه متعلق بما تعلق به . والمتاع . البلغة ، مأخوذة من متع النهار . إذا ارتفع ، ويطلق على الانتفاع الممتد وقته ، ولا يختص بالحقير . والحين مقدار من الزمان ، قصيراً أو طويلاً . والمراد هنا إلى وقت الموت . وهو القيامة الصغرى ، وقيل : إلى يوم القيامة الكبرى ، وعليه تحمل السكنى في القبر تمتعاً في الأرض ، أو يجعل الخطاب شاملاً لإبليس . ويراد الكل المجموعي . والجار متعلق بمتاع ، وقيل : أو به ، وبمستقر على التنازع . أو بمقدار صفة لمتاع . وهذه الجملة كالتي قبلها استئنافية أو حالية *

﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾ المراد بتلقي الكلمات استقبالها بالأخذ والقبول والعمل بها ، فهو مستعار من استقبال الناس بعض الأحبة . إذا قدم بعد طول الغيبة . لأنهم لا يدعون شيئاً من الإكرام إلا فعلوه ، وإكرام الكلمات الواردة من الحضرة الأخذ والقبول والعمل بها ، وفي التعبير بالتلقي إيماء إلى أن آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت في مقام البعد ، و(من ربه) حال من (كلمات) مقدم عليها ، وقيل متعلق بـ(تلقى) ومعنى من ابتداء الغاية ، ولولا علوه هنا في الأولى من اللطافة لتلقيناه بالقبول ، وقرأ ابن كثير بنصب (آدم) ورفع (كلمات) على معنى استقبلته ، فكأنها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه ، وقد يجعل الاستقبال مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية ، والمروي في المشهور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أن هذه الكلمات هي (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا) الآية ، وعن ابن مسعود أنها : سبحانك اللهم وبحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك ، لا إله إلا أنت ، ظلمت نفسي فاغفر لي ، فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت . وقيل : رأى مكتوباً على ساق العرش ، محمد رسول الله فتشفع به ، وإذا أطلقت الكلمة على عيسى عليه السلام ، فلتطلق الكلمات على الروح الأعظم والحبيب الأكرم صلى الله تعالى عليه وسلم ، فعيسى بل وموسى و[illegible] وما [illegible] وما [illegible] إلا بعض من ظهور أنواره وزهرة من رياض أنواره . وروي غير ذلك ﴿فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ٣٧﴾ التوبة أصلها الرجوع وإذا أسندت إلى العبد كانت بمعنى الاعتراف ، عبارة عن مجموع أمور ثلاثة : علم ، وهو معرفة ضرر الذنب ، وكونه حجاباً عن كل محبوب ، وحال يثمره ذلك العلم ، وهو تألم القلب بسبب فوات المحبوب ، ويسمى ندماً ، وعمل يثمره الحال ، وهو الترك والتدارك ، والعزم على عدم العود ، وكثيراً ما تطلق على الندم وحده لكونه لازماً للعلم مستلزماً للعمل ، وفي الحديث : الندم توبة ، وطريق تحصيلها تكميل الإيمان بأحوال الآخرة وبضرر المعاصي فيها ، وإذا أسندت إليه سبحانه كانت عبارة عن قبول التوبة والعفو عن الذنب ونحوه ، أو التوفيق والتيسير لأسبابها بما يظهر للتائبين من آياته ، ويطلعهم عليه من تخويفاته ، حتى يستشعروا الخوف فيرجعوا إليه ، وترجع في الآخرة إلى معنى التفضل والعطف ، ولهذا عديت بعلى ، وأتى سبحانه بالفاء لأن تلقي الكلمات عين التوبة أو مستلزم لها ، ولا شك أن القبول مترتب عليه ، فهي إذاً لمجرد السببية ، وقد يقال : إن التوبة لما امتد عليها صح التعقيب ، باعتبار آخرها إذ لا فاصل حينئذ ، وعلى كل تقدير لا ينافي هذا ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أنهما بكيا مائتي سنة على ما فاتهما ، ولم يقل جل شأنه : فتاب عليهما ، لأن النساء تبع يغني عنهن ذكر المتبوع ، ولهذا طوي ذكرهن في كثير من الكتاب والسنة ، وفي الجملة الاسمية ما يقوي رجاء المذنبين ، ويجبر كسر قلوب الخاطئين حيث افتتحها بـ(إن) وأتى بضمير الفصل وعرف المسند وأتى به من صيغ المبالغة إشارة إلى قبوله التوبة كلما تاب العبد ، ويحتمل أن ذلك لكثرة من يتوب عليهم ، وجمع بين وصفي كونه تواباً وكونه رحيماً

إشارة إلى مزيد الفضل، وقدم (التواب) لظهور مناسبته لما قبله، وقيل في ذكر (الرحيم) بعده إشارة إلى أن قبول التوبة ليس على سبيل الوجوب ـ كما زعمت المعتزلة ـ بل على سبيل الترحم والتفضل، وأنه الذي سبقت رحمته غضبه، فيرحم عبده في عين غضبه ـ كما جعل هبوط آدم سبب ارتفاعه، وبعده سبب قربه ـ فسبحانه من تواب ما أكرمه، ومن رحيم ما أعظمه، وإذا فسر التواب بالرجاع إلى المغفرة ـ كان الكلام تذييلاً لقوله تعالى: (فتاب عليه) أو بالذي يكثر الإعانة على التوبة ـ كان تذييلاً لقوله تعالى: (فتلقى آدم) الخ، وقرأ نوفل (أنه) بفتح الهمزة على تقدير ـ لأنه ـ ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ كرر للتأكيد، فالفصل لكمال الاتصال والتعقيب في (فتلقى) للاعتراض، إذ لا يجوز تقدم المعطوف على التأكيد، وفائدته الإشارة إلى مزيد الاهتمام بشأن التوبة وأنه يجب المبادرة إليها ـ ولا تهمل ـ فإنه ذنب آخر مع ما في ذلك من إظهار الرغبة بصلاح حاله عليه السلام وفراغ باله، وإزالة ما عسى يتشبث به الملائكة عليهم السلام، وقد فضل عليهم وأمروا بالسجود له، أو كرر ليتعلق عليه معنى آخر غير الأول، إذ ذكر إهباطهم ﴿أولا﴾ للتعادي وعدم الخلود، والأمر فيه تكويني ﴿وثانيا﴾ ليهتدي من يهتدي، ويضل من يضل، والأمر فيه تكليفي، ويسمى هذا الأسلوب في البديع بالترديد، والفصل حينئذ للانقطاع لتباين الغرضين، وقيل: إن الإنزال الثاني للاعتبار بأحوال السابقين، وفي تكرير الأمر تنبيه على أن الخوف الحاصل من تصور إهباط آدم عليه السلام المقترن بأحد هذين الأمرين من التعادي والتكليف كاف لمن له حزم، وخلا عن عذر أن تعوقه عن مخالفة حكمه تعالى، فكيف المخافة الحاصلة من تصور الإهباط المقترن بهما؟! ولو لم يعد الأمر لعطف (فإما يأتينكم) على ﴿الأول﴾ فلا يفهم إلا إهباط مترتب عليه جميع هذه الأمور، ويحتمل ـ على بعد ـ أن تكون فائدة التكرار التنبيه على أنه تعالى هو الذي أراد ذلك، ولولا إرادته لما كان ما كان، ولذلك أسند الإهباط إلى نفسه مجرداً عن التعليق بالسبب بعد إسناد إخراجهما إلى الشيطان، فهو قريب من قوله عز شأنه: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وقال الجبائي: إن ﴿الأول﴾ من الجنة إلى السماء و﴿الثاني﴾ منها إلى الأرض، ويضعفه ذكر (ولكم في الأرض مستقر) عقيب الأول و(جميعاً) حال من فاعل (اهبطوا) أي مجتمعين، سواء كان في زمان واحد أو لا، وقد يفهم الاتحاد في الزمان من سياق الكلام، كالقول به في (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأجاز ابن عطية جعله تأكيداً لمصدر محذوف أي هبوطاً جميعاً ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٣٨﴾

لا يدخل في الخطاب غير المكلف، وأدرج المكلفون (إبليس) لأنه مخاطب بالإيمان ـ والفاء ـ لترتيب ما بعدها على الهبوط المفهوم من الأمر، و(إما) مركبة من إن الشرطية و(ما) الزائدة المؤكدة، وكثر تأكيد الفعل بعدها بالنون، ولم يجب كما يدل عليه قول سيبويه: إن شئت لم تقحم النون، كما أنك إن شئت لم تجيء (بما) وقد ورد ذلك في قوله:

يا صاح إما تجدني غير ذي جدة ... فما التخلي عن الخلان من شيمي

وقوله: إما أقمت وإما كنت مرتحلا ... فالله يحفظ ما تبقي وما تذر

وحمل ذلك من قال بالوجوب على الضرورة وهو مما لا ضرورة إليه، والقول بأنه يلزم حينئذ مزية التابع الذي هو حرف الشرط على المتبوع وهو الفعل ـ يدفعه أن التابع مؤكد له فلا مزية ـ أو أن (ما) تأكيد الفعل

على نفي أهوال القيامة وخوفها عن المطيعين، وأنت تعلم أن في ما أشرنا إليه كفاية غنية عن مثله، وكذا عما قيل إن نفي الاستيلاء للتعريض بالكفار، والإشارة إلى أن الخوف مستولٍ عليهم. هذا وقرأ الأعرج (هداي) بسكون الياء، وفيه الجمع بين ساكنين وذلك من إجراء الوصل مجرى الوقف. وقرأ الجحدري وغيره (هدي) بقلب الألف ياء وإدغامها في الياء على لغة هذيل. وقرأ الزهري وغيره (فلا خوف) بالفتح، وابن محيصن باختلاف عنه بالرفع من غير تنوين، وكأنه حذف تنبيه الإضافة أو لكثرة الاستعمال، أو لملاحظة اللام في الاسم على مذهب البصري - لحصول التعادل في كون لا دخلت على المعرفة في كلا الجملتين. وهو على قراءة الجمهور مبتدأ، و(عليهم) خبره أو أن (لا) عاملة عمل ليس كما قال ابن عطية، والأول أولى.

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٣٩﴾ عطف على (فمن تبع) قسيم له كأنه قال ومن لم يتبعه، وأورد عليه ما ذكر نمطين لحال الضلالة وإتيانها لكثير فجعلها أولاً من لم يتبع شامل لمن لم تبلغه الدعوة ولم يكن من المكلفين فضلاً عن ذلك لإخراجهم، ولأنه شامل للفاسق بناء على أن المراد بالمتابعة المتابعة الكاملة ليترتب عليه عدم الخوف والحزن فلو قال سبحانه ذلك لزم منه خلوده في النار، ولما قال ما قال لم يلزم ذلك بل خرج الفاسق من القسمين، وعلم بالفحوى أن عليه خوفاً وحزناً على قدر عدم المتابعة، ولو جعل قوله تعالى: (ولا خوف عليهم) حينئذ نفي استمرار الخوف والحزن، وأريد بمتابعة الهدى الإيمان به تعالى - كان داخلاً في (فمن تبع هداي) إلا أن أولياء كتاب الله تعالى لا يرضون ذلك ولا يقبلون. و(أولئك لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) - وإيراد الموصول بصيغة الجمع للإشارة إلى كثرة الكفرة، والمتبادر من الكفر الكفر بالله تعالى، ويحتمل أن يكون كفروا وكذبوا متوجهين إلى الجار والمجرور فيراد بالكفر بالآيات إنكارها بالقلب، وبالتكذيب إنكارها باللسان. والآية في الأصل العلامة الظاهرة بالقياس إلى ذي العلامة، ومنه آية القرآن لأنها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها والذي قبلها، أو لأنها علامة على معناها وأحكامها. وقيل: سميت آية لأنها تدل على الجماعة أيضاً، كما قال أبو عمرو يقال: خرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم، وهي جماعة من القرآن وطائفة من الحروف، وذكر بعضهم إنها سميت بذلك لأنها عجب يتعجب من إعجازه، كما يقال: فلان آية من الآيات. وفي أصلها ووزنها أقوال: فمذهب سيبويه والخليل أن أصلها أيية بفتحات، قلبت الياء الأولى ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها على خلاف القياس - كغاية وراية - إذ المطرد عند اجتماع حرفي علة إعلال الأخير لأنه محل التغيير، ومذهب الكسائي أن أصلها آيية كفاعلة، وكان القياس أن تدغم كدابة، إلا أنه ترك ذلك تخفيفاً فحذفوا عينها، ومذهب الفراء أن وزنها فعلة - بسكون العين - من تأيّا القوم إذا اجتمعوا، وقالوا في الجمع: آياء، كأصل فظهرت الياء والهمزة الأخيرة بدل من ياء، والألف الثانية بدل من همزة هي فاء الكلمة، ولو كان عينها واواً لقالوا في الجمع: آواء، ثم إنهم قلبوا الياء الساكنة ألفاً على غير القياس لعدم تحركها وانفتاح ما قبلها، ومذهب الكوفيين أن وزنها أيية كنبقة فأعلت وهو في الشذوذ كالأول، وقيل: وزنها فعلة بضم العين، وقيل: أصلها أياة فقدمت اللام وأخرت العين - وهو ضعيف - وكل الأقوال فيها لا تخلو عن شذوذ، ولا بدع فهي آية، والمراد بالآيات هنا الكتب المنزلة أو الأنبياء أو القرآن، أو الدوال عليه سبحانه من كتبه ومصنوعاته، وينزل المفعول منزلة الملفوظ ليتأتى التكذيب، وأتى سبحانه بنون العظمة لتربية المهابة وإدخال الروعة، وأضاف تعالى الآيات إليها لإظهار كمال قبح التكذيب

جزاء، وأشار (بأولئك) إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة للإشعار بتميز (أولئك) بذلك توصيفاً تمييزاً مصححاً للإشارة الحسية مع الإيذان ببعد منزلتهم فيه، وهو مبتدأ خبره أصحاب، وهو جمع صاحب، وجمع فاعل على أفعال شاذ(١) كما قال البحر، ومعنى الصحبة الاقتران بالشيء، والغالب في العرف أن تطلق على الملازمة وهذه الجملة خبر عن الذين، ويحتمل أن يكون اسم الإشارة بدلاً منه أو عطف بيان، و(أصحاب) خبره، والجملة الاسمية بعد في حيز النصب على الحالية لورود التصريح في قوله تعالى: (أولئك أصحاب النار خالدين فيها) وجوز كونها حالاً من النار لاشتمالها على ضميرها، والعامل معنى الإضافة أو اللام المقدرة، أو في حيز الرفع على أنها خبر آخر لأولئك على رأي من يرى ذلك، قال أبو حيان: ويحتمل أن تكون مفسرة لما انبهم في (أصحاب النار) مبينة أن هذه الصحبة لا يراد منها مطلق الاقتران بل الخلود، فلا يكون لها إذ ذاك محل من الإعراب، والخلود هنا الدوام على ما انعقد عليه الإجماع، ومن البديع ما ذكره بعضهم أن في الآيتين نوعاً منه يقال له الاحتباك، ويا حبذاه لولا الكتابة المغنية عنه هناك ■

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ خطاب لطائفة خاصة من الكفرة المعاصرين للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الخطاب العام، وإقامة دلائل التوحيد والنبوة والمعاد والتذكير بصنوف الإنعام، وجعله سبحانه بعد قصة آدم، لأن هؤلاء بعد ما أوتوا من البيان الواضح والدليل اللائح، وأمروا ونهوا وحرضوا على اتباع النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم ظهر منهم ضد ذلك، فخرجوا عن جنة الإيمان الرفيعة، وهبطوا إلى أرض الطبيعة، وتعرضت لهم كلمات ـ إلا أنهم لم يتلقوها بالقبول ـ ففاتت منهم مقامات، وأقبل عليهم بالنداء ليحركهم لسماع ما يرد من الأوامر والنواهي، (وبني) جمع ابن شبيه بجمع التكسير لتغير مفرده، ولذا ألحق في فعله تاء التأنيث ـ كقالت بنو عامر ـ وهو مختص بالأولاد الذكور، وإذا أضيف عم في العرف ـ الذكور والإناث ـ فيكون بمعنى الأولاد ـ وهو المراد هنا ـ وذكر السالكوتي أنه حقيقة في الأبناء الصلبية ـ كما بين في الأصول ـ واستعماله في العام مجاز، وهو محذوف اللام، وفي كونها ياء أو واواً خلاف، فذهب إلى الأول ابن درستويه وجعله من البناء، لأن الابن فرع الأب ومبني عليه، ولهذا ينسب المصنوع إلى صانعه، فيقال للقصيدة مثلاً: بنت الفكر، وقد أطلق في شريعة من قبلنا على بعض المخلوقين أبناء الله تعالى ـ بهذا المعنى، لكن لما تصور من هذا الجهلة الأغبياء ـ معنى الولادة ـ حظر ذلك حتى صار التفوه به كفراً، وذهب إلى الثاني الأخفش، وأيده بأنهم قالوا: البنوة، وبأن حذف الواو أكثر، وقد حذفت في أب وأخ، ورده قال الجوهري: ولعل الأول أصح، ولا دلالة في البنوة، لأنهم قالوا أيضاً: الفتوة، ولا خلاف في أنها من ذوات الياء ـ وأما الأكثرية فسهل ـ وعلى التقديرين فوزنه ـ ابن ـ هل هو فعل أو فعل؟ خلاف، و(إسرائيل) اسم أعجمي، وقد ذكروا أنه مركب من (إيل) اسم من أسمائه تعالى، و(إسرا) وهو العبد، أو الصفوة، أو الإنسان أو المهاجر ـ وهو لقب سيدنا يعقوب عليه السلام ـ وللعرب فيه تصرفات، فقد قالوا: (إسرائيل) بهمزة بعد الألف وياء بعدها ـ وبه قرأ الجمهور ـ وإسرايل بياء بعد الألف ـ وبه قرأ أبو جعفر وغيره ـ وإسرائل ـ بهمزة ولام، وهو مروي عن ورش ـ وإسرأل ـ بهمزة مفتوحة ومكسورة بعد الراء ولام ـ وإسرال ـ بألف ممالة بعدها لام خفيفة ـ وبها بلا إمالة ـ وهي رواية عن نافع ـ وقراءة الحسن وغيره (وإسرائين)

(١) والصحبة والصحابة والصحابة أسماء جموع، وكذا صحب على الأصح خلافاً للأخفش اهـ منه

بنون بدل اللام ، كما في قوله : (١)

تقول أهل السوق لما جينا هذا ورب البيت (إسرائينا)

وأضاف سبحانه هؤلاء المخاطبين إلى هذا اللقب تأكيداً لتحريكهم إلى طاعته ، فإن في (إسرائيل) ما ليس في اسمه الكريم يعقوب ، وفي ذلك : يا ابن الصالح أطع الله تعالى ، أحث للمأمور من قولك : يا ابن زيد مثلا أطع ، لأن الطباع تميل إلى اقتفاء أثر الآباء وإن لم يكن محموداً فكيف إذا كان ؟ ويستعمل مثل هذا في مقام الترغيب والترهيب بناء على أن الحسنة في نفسها حسنة وهي من بيت النبوة أحسن ، والسيئة في نفسها سيئة وهي من بيت النبوة أسوأ ، و(اذكروا) أمر من الذكر بكسر الذال وضمها بمعنى واحد ، ويكونان باللسان والجنان ، وقال الكسائي : هو بالكسر للسان وبالضم للقلب ، وضد الأول الصمت ، وضد الثاني النسيان ، ﴿ وعلى العموم ﴾ فإما أن يكون مشتركاً بينهما ، أو موضوعاً لمعنى عام شامل لهما والظاهر هنا هو الأول ، والمقصود من الأمر بذلك الشكر على النعمة والقيام بحقوقها لا مجرد الإخطار بالجنان ، أو التحدث باللسان ، وإضافة النعمة إلى ضميره تعالى لتشريفها ، وإيجاب تخصيص شكرها به سبحانه ، وقد قال بعض المحققين : إنها تفيد الاستغراق إذ لا عهد ، ولمناسبته مقام الدعوة إلى الإيمان ، فهي شاملة للنعم العامة والخاصة بالمخاطبين ، وفائدة التقييد بكونها عليهم أنها من هذه الحيثية أدعى للشكر فإن الإنسان حسود غيور ، وقال قتادة : أريد بها ما أنعم به على آبائهم مما قصه سبحانه في كتابه ، وعليهم من فترة النعمة التي أجلها إدراك زمن أشرف الأنبياء وجعلهم من جملة أمة الدعوة له ، ويحتاج تصحيح الخطاب حينئذ إلى اعتبار التغليب ، أو جعل نعم الآباء نعمهم فلا جمع بين الحقيقة والمجاز كما وهم ، ويجوز في الياء من (نعمتي) الإسكان والفتح ، والقراء السبعة متفقون على الفتح ، و(أنعمت) صلة (التي) والعائد محذوف والتقدير أنعمتها ، وقرىء ادكروا بالدال المهملة المشددة على وزن افتعلوا ﴿ وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ﴾ يقال : أوفى ووفى مخففاً ومشدداً بمعنى ، وقال ابن قتيبة : يقال : أوفيت بالعهد ووفيت به ، وأوفيت الكيل لا غير ، وجاء أوفى بمعنى ارتفع كقوله :

ربما (أوفيت) في علم ترفعن ثوبي شمالات

﴿ والعهد ﴾ يضاف إلى كل من يتولى أحد طرفيه ، والظاهر هنا أن الأول مضاف إلى الفاعل ، والثاني إلى المفعول ، فإنه تعالى أمرهم بالإيمان والعمل ، وعهد إليهم بما نصب من الحجج العقلية والنقلية الآمرة بذلك ، ووعدهم بحسن الثواب على حسناتهم والمعنى (أوفوا بعهدي) بالإيمان والطاعة (أوف بعهدكم) بحسن الإثابة ، ولترتب الأمر صح طلب الوفاء منهم ، واندفع ما قاله العلامة التفتازاني على ما فيه أنه لا معنى لوفاء غير الفاعل بالعهد ، وقيل : ـ وهو المفهوم من كلام قتادة ومجاهد ـ أن كلا منهما مضاف إلى المفعول والمعنى ، أوفوا بما عاهدتموني من الإيمان (٢) والتزام الطاعة أوف بما عاهدتكم من حسن الإثابة ، وتفصيل العهدين قوله تعالى : (ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل) إلى قوله سبحانه : (ولأدخلنكم) الخ ، ويحتاج هذا إلى اعتبار أن عهد الآباء عهد الأبناء لتساويهم في الدين ، وإلا فالمخاطبون بـ(أوفوا) ما عوهدوا بالعهد المذكور في الآية ، وقيل : إن فسر الإيفاء بإتمام العهد تكون الإضافة إلى المفعول في الموضعين ، وإن فسر بمراعاته تكون الإضافة الأولى للفاعل والثانية للمفعول

(١) كذا بخط المؤلف والمشهور قالت وكنت رجلا فطينا هذا لعمر الله إسرائينا اه مصححه

(٢) ذكر الالتزام لأنه قد يتوقف عن العمل عاقل ، ويعد وافياً اه منه

وفيه تأمل ، ولا يخفى أن للوفاء عرضاً عريضاً ، فأول المراتب الظاهرة منا الإتيان بكلمتي الشهادة ، ومنه تعالى حقن الدماء والمال ، وآخرها منا الفناء حتى عن الفناء ، ومنه تعالى التحلية بأنوار الصفات والأسماء ، فما روي من الآثار على اختلاف أساليبها محمول على بيان الوفاء بالعهدين ، في المراتب المتوسطة ، وهي أمور كثيرة ، ولك أن تقول : ﴿أولى﴾ المراتب منا توحيد الأفعال ، ﴿وأوسطها﴾ توحيد الصفات ﴿وآخرها﴾ توحيد الذات ، ومنه تعالى ما يفيضه على السالك في كل مرتبة مما تقتضيه تلك المرتبة من المعارف والأخلاق ، وقرأ الزهري (أوفّ) بالتشديد ، فإن كان موافقاً للمجرد فذاك ، وإن أريد به التكثير فهو إشارة إلى عظم كرمه وإحسانه ، ومزيد امتنانه ، حيث أخبر وهو الصادق ، أنه يعطي الكثير في مقابلة القليل ، وهو مصرح بذلك في قوله سبحانه : (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وانجزام الفعل لوقوعه في جواب الأمر ، والجزم إما به نفسه أو بشرط مقدر ، وهو اختيار الفارسي وغير سيبويه ●

﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ● ٤٠﴾ الرهبة الخوف مطلقاً ، وقيل : مع تحرز ، وبه فارق الاتقاء ، لأنه مع حزم ، ولهذا كان الأول للعامة ، والثاني للأئمة ، والأشبه بمواقع الاستعمال أن الاتقاء التحفظ عن المخوف ، وأن يجعل نفسه في وقاية منه ، والرهبة نفس الخوف ، وفي الأمر بها وعيد بالغ ، وليس ذلك للتهديد بل للتهويل كما في (اعملوا ما شئتم) كما وهم لأن هذا مطلوب وذاك غير مطلوب كما لا يخفى (وإياي) ضمير منفصل منصوب بفعل محذوف يفسره المذكور ، والفاء عند بعضهم جزائية زحلقت من الجزاء المحذوف إلى مفسره ليكون دليلاً على تقدير الشرط ، ويحتمل أن تكون مفسرة لتلك الجزائية المحذوفة مع الجزاء ، ومن أطلق الجزائية عليها فقد توسع ، ولا يجوز أن تكون عاطفة لئلا يجتمع عاطفان ، واختار صاحب المفتاح أنها للعطف على الفعل المحذوف ، فإن أريد التعقيب الزماني أفادت طلب استمرار الرهبة في جميع الأزمنة بلا تخلل فاصل وإن أريد الرتبي كان مفادها طلب الترقي من رهبة إلى رهبة أعلى ولا يقدح في ذلك اجتماعها مع واو العطف مثلاً لأنها لعطف المحذوف على ما قبله وهذه الفاء لعطف المذكور على المحذوف ، وكون فارهبون مفسراً للمحذوف لا يقتضي اتحاده به من جميع الوجوه وأن لا يفيد معنى سوى التفسير حتى لا يصح جعلها عاطفة ، واستحسن هذا بعض المتأخرين لاشتماله على معنى بديع خلت عنه الجزائية ، وقال بعضهم فالتوسط في المسألة إنها عاطفة بحسب الأصل ، وبعد الحذف زحلقت وجعلت جزائية وعلى كل تقدير فالآية الكريمة آكد في إفادة التخصيص من (إياك نعبد) وذلك من وجوه التأكيد تقديم الضمير المنفصل وتأخير المتصل والفاء الموجبة معطوفاً عليه ومعطوفاً أحدهما مظهر والآخر مضمر تقديره إياي ارهبوا (فارهبون) وما في ذلك من تكرير الرهبة وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء والمعنى إن كنتم متصفين بالرهبة فخصوني بالرهبة ، وحذف متعلق الرهبة للعموم أي ارهبوني في جميع ما تأتون وتذرون ، وقيل : ارهبون في نقض العهد ، ولعل التخصيص به مستفاد من ذكر الأمر بالرهبة معه ثم الخوف خوفان ـ خوف العقاب وهو نصيب أهل الظاهر ، وخوف إجلال وهو نصيب أهل القلوب ـ وما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أن المعنى ارهبون أن أنزل بكم ما أنزلت بمن كان قبلكم من آبائكم من النقمات التي قد عرفتم من المسخ وغيره ـ ظاهر في قسم أهل الظاهر وهو المناسب بحال هؤلاء المخاطبين الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ، وحذف ياء الضمير من ارهبون لأنها فاصلة ، وقرأ ابن أبي إسحق بالياء على الأصل ، ﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾ عطف على ما قبله ، وقدمه أنه

فإذا لا تقطع بخلاف) وبعض الناس لا يوجب في مثل هذا المطابقة بين النكرة التي أضيف إليها أفعل التفضيل وما جرى هو عليه بل يجوز الوجهان عنده كما في قوله :

وإذا هم طعموا فألأم طاعم ... وإذا هم جاعوا فشر جياع

ومن أرجع ضمير (به) للآية نهيهم عن التقدم في الكفر به مع أن مشركي العرب أقدم منهم بأن المراد التعريض بثبوت الكافرين غيرهم أو ولا تكونوا أول كافر من أهل الكتاب والخطاب للموجودين في زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم بل للعلماء منهم ، وقد يقال الضمير راجع إلى ما معكم والمراد لا تكونوا أول كافر بما معكم لا تكونوا أول كافر ممن كفر بما معه ومشركو مكة وإن سبقوهم في الكفر بما يصدق القرآن حيث سبقوا بالكفر به وهو مستلزم لذلك لكن ليس ذلك كفرا بما معه ، والفرق بين لزوم الكفر والتزامه غني بين إلا أنه نقلني هذا الوجه بأن هذا وقع في مقابلة (آمنوا بما أنزلت) فيقتضي اتحاد متعلق الكفر والإيمان ، وقيل يقدر في الكلام مثل وقيل يقدر ولا تكونوا أول كافر ولا آخره ، وقيل (أول) زائد والكل بعيد ، وحمل التعريض على سبيل الكناية يظهر وجه التقييد بالأولية ، وقيل : إنه مشاكلة لقولهم إنا نكون أول من يتبعه . وقد يقال : إنما نفي السبق لعدم التخالف بقولهم ﴿ ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ﴾ الاشتراء مجاز عن الاستبدال لاختصاصه بالأعيان إما استعارة المفرد في نطاق بالطرفين الأخص أو تشبيه الاستبدال المذكور في كونه مرغوبا فيه بالاشتراء الحقيقي ، والكلام على الحذف أي لا تستبدلوا بالإيمان بآياتي والاتباع لها حظوظ الدنيا الفانية القليلة المسترذلة بالنسبة إلى حظوظ الآخرة وما أعد الله تعالى للمؤمنين من النعيم العظيم الأبدي والتعبير عن ذلك بالثمن مع كونه مثمنا ولا مشترى للدلالة على كونه كالثمن في الاسترذال والامتهان ، ففيه تقريع وتجهيل قوي حيث أنهم قلبوا القضية وجعلوا المقصود آلة والآلة مقصودا وفيه إغراب لطيف حيث جعل المشترى ثمنا بإطلاق الثمن عليه ثم جعل الثمن مشترى بإيقاعه بلا الجعل مما يدخل الباء عليه ﴿ فإن قيل ﴾ : الاشتراء بمعنى الاستبدال بالإيمان بالآيات إنما يصح إذا كانوا مؤمنين بها ثم تركوا ذلك للحظوظ الدنيوية وهم بمعزل عن الإيمان ، أجيب بأن مبنى ذلك على أن الإيمان بالتوراة الذي يدعونه إيمان بالآيات مع أن الكفر بالآيات كفر بالتوراة فيتحقق الاستبدال ، ومن الناس من جعل الآيات كناية عن الأوامر والنواهي التي وقفوا عليها في أمر النبي ﷺ من التوراة والكتب الإلهية أو ما علموه من نعته الجليل ونعته العظيم عليه الصلاة والسلام ، وقد كانوا يأخذون على علمهم شيئا معلوما من زروع أتباعهم وثمارهم وخافوا إن بينوا ذلك لهم وتابعوه ﷺ أن يفوتهم ذلك فضلوا وأضلوا ، وقيل : كان ملوكهم يدرون عليهم الأموال ليكتموا ويحرفوا ، وقيل : غير ذلك ، وقد استدل بعض أهل العلم بالآية على منع جواز أخذ الأجرة على تعليم كتاب الله تعالى والعلم ، وروي في ذلك أيضا أحاديث لا تصح ، وقد صح أنهم قالوا يا رسول الله أتأخذ على تعليم أجرا؟ فقال إن خير ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله تعالى ، وقد تظافرت أقوال العلماء على جواز ذلك وإن نقل عن بعضهم الكراهة ، ولا دليل في الآية على ما ذهب إليه هذا الذاهب كما لا يخفى والمسألة مبينة في الفروع .

﴿ وإياي فاتقون ٤١ ﴾ بالإيمان واتباع الحق والإعراض عن الاشتراء بآيات الله تعالى الثمن القليل والعرض الزائل ، وإنما ذكر في الآية الأولى (فارهبون) وهنا (فاتقون) لأن الرهبة دون التقوى فحيث خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم وحثهم على ذكر النعمة التي يشتركون فيها أمرهم بالرهبة التي تورث التقوى ويقع فيها الاشتراك ،

صلى الله تعالى عليه وسلم ولبس شاهدة بالحق على الإطلاق إذ لم يعرض عنه. واستدل بالآية على أن العالم بالحق
يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانه بالشروط المعروفة لدى أهله ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ ﴾
المراد بهما ما عرفت سواء كانت اللام للعهد أو للجنس صلاة المسلمين وزكاتهم لأن غيرهما نسخه القرآن ملتحق بالعدم،
والزكاة في الأصل النماء والطهارة ثم نقلت شرعا لإخراج معروف، فإن نقلت من الأول فلأنها تزيد بركة المال
وتفيد النفس فضيلة الكرم، أو لأنها تكون في المال النامي، وإن نقلت من الثاني فلأنها تطهر المال من الخبث
والنفس من البخل. واستدل بالآية حيث كانت خطابا لليهود من قال إن الكفار مخاطبون بالفروع وجوز احتمال
أن يكون الأمر فيها بقبول الصلاة المعروفة والزكاة والإيمان بهما، أو أن يكون أمرا للمسلمين كما قاله الشيخ
أبو منصور خلاف الظاهر فلا ينافي الاستدلال بالظاهر، وقدم الأمر بالصلاة لشرفها ولوجوبها لأنها من الإخلاص
والتضرع للحضرة وهي أفضل العبادات البدنية وقرنها بالزكاة لأنها أفضل العبادات المالية، ثم من قال لا يجوز
تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قال إنما خاطبهم بذلك بعد أن بين ﷺ أركان ذلك وشرائطه، ومن قال بجوازه
قال يجوز أن يكون الأمر قصد أن يوطن السامع نفسه كما يقول السيد لعبده إني أريد أن آمرك بشيء فلا بد
أن تفعله ﴿ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ٤٣ ﴾ أي صلوا مع المصلين وعبر بالركوع عن الصلاة احترازا عن
صلاة اليهود فإنها لا ركوع فيها، وإنما قيد ذلك بكونه مع الراكعين لأن اليهود كانوا يصلون وحدانا فأمروا بالصلاة
جماعة لما فيها من الفوائد ما فيها، واستدل به بعضهم على وجوبها، ومن لم يقل به حمل الأمر على الندب أو المعية
على الموافقة وإن لم يكونوا معهم، وقيل الركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم من الشرع قال الأضبط السعدي:

لا تذل الفقير علك أن   (تركع) يوما والدهر قد رفعه

وعلى الأمر به حينئذ بعد الأمر بالزكاة لما أنها مظنة ترفع فأمروا بالخضوع لينهوا عن ذلك إلا أن الأصل
في إطلاق الشرع المعاني الشرعية، وفي المراد بالراكعين قولان: فقيل النبي ﷺ وأصحابه، وقيل: الجنس
وهو الظاهر ﴿ ومن باب الإشارة ﴾ في قوله تعالى: (ولا تلبسوا الحق) الخ أي لا تخلطوا على أنفسكم طريق
الوصول إلى الحق بالباطل الذي هو تعلق القلب بالسوى، فإن أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   (ولا تكتموا الحق) بأفعالكم إلى غيره سبحانه (وأنتم تعلمون) أنه ليس
لغيره وجود حقيقي، أو لا تخلطوا صفاته تعالى الثابتة الحقة بالباطل الذي هو صفات نفوسكم، ولا تكتموها بحجاب
صفات النفس (وأنتم تعلمون) من علم توحيد الأفعال أن مصدر الفعل هو الصفة فكما لم تسندوا الفعل إلى غيره
لا تثبتوا الصفة لغيره (وأقيموا الصلاة) مراقبة القلب (وآتوا الزكاة) أي بالغوا في تزكية النفس عن الصفات الذميمة
لتحصل لكم التحلية بعد التخلية، أو أدوا زكاة الهمم فإن لها زكاة كزكاة النعم بل إن لكل شيء زكاة كما قيل:

كل شيء له (زكاة) تؤدى   وزكاة الجمال رحمة مثلي

(واركعوا) أي اخضعوا لما يفعل بكم المحبوب، فالخضوع علامة الرضا الذي هو ميراث تجلي الصفات العليا
وحاصله ارضوا بقضائي عند مطالبة صفاتي فإن لي أحبابا لسان حال كل منهم يقول:

وتعذيبكم عذب لدي وجوركم   علي بما يقضي الهوى لكم عدل

ثم إنه تعالى لما أمرهم بفعل الخير شكرا لما خصصهم به من النعم حرضهم على ذلك من مأخذ آخر بقوله سبحانه:

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ﴾ والهمزة فيه للتقرير مع توبيخ وتعجيب، والبر سعة المعروف والخير، ومنه البر والبرية للسعة، ويتناول كل خير، والنسيان كما قال البعض: السهو الحادث بعد العلم، والمراد به هنا الترك لأن أحداً لا ينسى نفسه بل يحرمها ويتركها كما يترك الشيء المنسي مبالغة في عدم المبالاة والغفلة فيما ينبغي أن يفعله، وقد نزلت هذه الآية على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في أحبار المدينة كانوا يأمرون سراً من نصحوه باتباع محمد ﷺ ولا يتبعونه، وقيل: إنهم كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون، فالمراد بالبر هنا إما الإيمان أو الإحسان، وتركه بعضهم على ظاهره متناولا كل خير على ما قال السدي: إنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله تعالى وينهونهم عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية، والتوبيخ ليس على أمر الناس (بالبر) نفسه بل لمقارنته بالنسيان المذكور ﴿ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ﴾ أي التوراة، والجملة حال من فاعل (أتأمرون)، والمراد التبكيت وزيادة التقبيح ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٤٤ ﴾ أصل هذا الكلام ونحوه عند الجمهور كان بتقديم حرف العطف على الهمزة لكن لما كان للهمزة صدر الكلام قدمت على حرف العطف، وبعضهم ذهب إلى أنه لا تقديم ولا تأخير ويقدر بين الهمزة وحرف العطف ما يصح العطف عليه، والعقل في الأصل المنع والإمساك، ومنه عقال البعير، سمي به النور الروحاني الذي به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية لأنه يحبس عن تعاطي ما يقبح ويعقل على ما يحسن، والفعل يحتمل أن يكون مطلقاً أجري مجرى اللازم، ويحتمل أن يكون متعدياً مقدراً المفعول، والمعنى أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون سوء عاقبته، وعاقبة ما تعملونه، أو (أفلا تعقلون) قبح صنيعكم شرعاً لمخالفة ما تتلونه في التوراة، وعقلا لكونه جمعاً بين المتنافيين، فإن المقصود من الأمر (بالبر) الإحسان والامتثال، والزجر عن المعصية، ونسيانهم أنفسهم ينافي كل هذه الأغراض، ولا نزاع في كون قبح الجمع بين ذلك عقلا بمعنى كونه باطلا فليس في هذا حجة للمعتزلة في الآية على القبح العقلي الذي يزعمونه بل قد ادعى بعض المحققين أنها دليل على خلاف ما ذهبوا إليه لأنه سبحانه رتب التوبيخ على ما صدر منهم بعد تلاوة الكتاب، وكذا لا حجة فيها لمن زعم أنه ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لأن التوبيخ على جمع الأمرين بالنظر للثاني فقط لا لمنع الفاسق عن الوعظ فإن النهي عن المنكر لازم ولو لمرتكبه فإن ترك النهي ذنب وارتكابه ذنب آخر، وإخلاله بأحدهما لا يلزم منه الإخلال بالآخر، ثم إن هذا التوبيخ والتقريع - وإن كان خطاباً لبني إسرائيل - إلا أنه عام - من حيث المعنى - لكل واعظ يأمر ولا يأتمر، ويزجر ولا ينزجر، ينادي الناس البدار البدار، ويرضى لنفسه التخلف والبوار، ويدعو الخلق إلى الحق، وينفر عنه، ويطالب العوام بالحقائق، ولا يشم ريحها منه. وهذا هو الذي يبدأ بعذابه قبل عبدة الأوثان، ويعظم ما يلقى لوفور تقصيره يوم لا حاكم إلا الملك الديان.

وعن محمد بن واسع قال: بلغني أن أناساً من أهل الجنة اطلعوا على ناس من أهل النار: فقالوا لهم: قد كنتم تأمروننا بأشياء عملناها فدخلنا الجنة، قالوا: كنا نأمركم بها، ونخالف إلى غيرها. هذا ومن الناس من جعل هذا الخطاب للمؤمنين، وحمل الكتاب على القرآن، فيكون ذلك من تلوين الخطاب - كما في - (يوسف أعرض عن هذا واستغفري) والظاهر بعده ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ ﴾ لما أمرهم سبحانه بترك الضلال والإضلال والتزام الشرائع، وكان ذلك شاقاً عليهم - لما فيه من فوات محبوبهم وذهاب مطلوبهم - عالج مرضهم بهذا الخطاب، و(الصبر) حبس النفس على ما تكره، وقدمه على الصلاة - لأنها لا تكمل إلا به - أو لمناسبته لحال المخاطبين،

أو لأن تأثيره ـ كما قيل ـ في إزالة ما لا ينبغي، وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، واللام ـ فيه للجنس، ويجوز أن يراد بالصبر نوع منه ـ وهو الصوم ـ بقرينة ذكره مع الصلاة، والاستعانة بالصبر ـ على المعنى الأول لما يلزمه من انتظار الفرج والنجح توكلا على من لا يخيب المتوكلين عليه ـ ولذا قيل: الصبر مفتاح الفرج؛ وبه ـ على المعنى الثاني ـ لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس الموجبين للانقطاع إلى الله تعالى ـ الموجب لإجابة الدعاء ـ وأما الاستعانة (بالصلاة) فلما فيها من أنواع العبادة مما يقرب إلى الله تعالى قربا يقتضي الفوز بالمطلوب والعروج إلى المحبوب، وناهيك من عبادة تكرر في اليوم والليلة خمس مرات يناجي فيها العبد علام الغيوب، ويغسل بها العاصي درن العيوب، وقد روى حذيفة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا حزبه أمر صلى، وروى أحمد أنه إذا حزنه أمر فزع إلى الصلاة، وحمل الصلاة على الدعاء في الآية وكذا في الحديث لا يخلو عن بعد، وأبعد منه كون المراد بالصبر الصبر على الصلاة •

﴿ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ٤٥ ﴾ الضمير للصلاة ـ كما يقتضيه الظاهر، وتخصيصها ـ برد الضمير إليها ـ لعظم شأنها واستجماعها ضروبا من الصبر، ومعنى ـ كبرها ـ ثقلها وصعوبتها على من يفعلها، على حد قوله تعالى: (كبر على المشركين ما تدعوهم إليه) والاستثناء مفرغ أي (لكبيرة) على كل أحد (إلا على الخاشعين) وهم المتواضعون المستكينون، وأصل الخشوع ـ الإخبات، ومنه الخشعة ـ بفتحات ـ الرمل المتطامن، وإنما لم تثقل عليهم، لأنهم عارفون بما يحصل لهم فيها متوقعون ما ادخر من ثوابها فتهون عليهم، ولذلك قيل: من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل، ومن أيقن بالخلف جاد بالعطية، ويجوز رجوع الضمير إلى الاستعانة على حد (اعدلوا هو أقرب للتقوى) ورجح بأنه مرجع، وربما يقال: إن الاستعانة ليست (بكبيرة) لا طائل تحته، فإن الاستعانة (بالصلاة) أخص من نفس الصلاة لأنها أداؤها ـ على وجه الاستعانة بها على الحوائج ـ أو على سائر الطاعات لاستجرارها ذلك، وقيل: يجوز أن يكون من أسلوب (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وقوله:

إن شرخ الشباب والشعر الأسـ ... ـود ما لم يعاص كان جنونا

والتأويل مثله في قوله تعالى على رأي: (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها) أو المراد كل خصلة منها، وقيل: الضمير راجع إلى المذكورات المأمور بها والمنهي عنها، ومشقتها عليهم ظاهرة، وهو أقرب مما قاله الأخفش من رجوعه إلى إجابة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، والأبعد بل الأبعد عوده إلى الكعبة المفهومة من ذكر الصلاة ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ٤٦ ﴾ الظن في الأصل الحسبان ـ واللقاء ـ وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه، والمراد من ملاقاة الرب سبحانه إما ملاقاة ثوابه أو الرؤية عند من يجوزها، وكل منهما مظنون متوقع لأنه وإن علم الخاشع أنه لابد من ثواب للعمل الصالح، وتحقق أن المؤمن يرى ربه يوم المآب ـ لكن من أين يعلم ما يختم به عمله ـ فوصف أولئك بالظن إشارة إلى خوفهم، وعدم أمنهم مكر ربهم (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون). وفي تعقيب الخاشعين به حينئذ لطف لا يخفى، إلا أن عطف (وأنهم إليه راجعون) على ما قبله ـ يمنع حمل الظن على ما ذكر ـ لأن الرجوع إليه تعالى ـ المفسر بالنشور ـ أو المصير إلى الجزاء مطلقا، مما لا يكفي فيه الظن والتوقع ـ بل يجب القطع به ـ اللهم إلا أن يقدر له عامل ـ أي ويعلمون ـ أو يقال: إن الظن متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع، وهو كذلك

غير مقطوع به - وإن كان أحد جزئيه مقطوعاً - أو يقال : إن الرجوع إلى الرب هنا المصير إلى جزائه الخاص ، أعني الثواب بدار السلام ، والحلول بجواره جل شأنه - والكل خلاف الظاهر - ولهذا اختير تفسير الظن باليقين مجازاً ، ومعنى التوقع والانتظار في ضمنه ، ولقاء الله تعالى بمعنى الحشر إليه ، والرجوع بمعنى المجازات - ثواباً أو عقاباً - فكأنه عز شأنه قال : يعلمون أنهم يحشرون إليه فيجازيهم متوقعين لذلك ، وكأن النكتة في استعمال الظن المبالغة في إيهام أن من ظن ذلك لايشق عليه ما تقدم - فكيف من تيقنه - والتعرض لعنوان الربوبية للإشعار بعلية الربوبية - والمالكية للحكم - وجعل خبر (أن) في الموضعين اسماً للدلالة على تحقق اللقاء والرجوع وتقررهما عنده ، وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه (يعلمون) وهي تؤيد هذا التفسير *

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ (أتأمرون الناس بالبر) الذي هو العمل الجليل الموجب لصفاء القلب وزكاء النفس (وتنسون أنفسكم) ما تعرفون به من مقام تجلي الأفعال إلى تجلي الصفات (وأنتم تتلون الكتاب) فطرتكم الذي يأمركم بالدين السالك بكم سبيل التوحيد (أفلا تعقلون) فتقيدون مطلقات صفاتكم النفيسة بعقال ما أفيض عليكم من الأنوار القديمة ، واطلبوا المدد والعون ممن له القدرة الحقيقية (بالصبر) على ما يفعل بكم ، لكي تصلوا إلى مقام الرضا (والصلاة) التي هي المراقبة وحضور القلب لتلقي تجليات الرب (وإنها) أي المراقبة لشاقة إلا على المنكسرة قلوبهم ، اللينة أفئدتهم لقبول أنوار التجليات اللطيفة ، واستيلاء سطواتها القهرية ، فهم الذين يتيقنون أنهم بحضرة ربهم (وأنهم إليه راجعون) بفناء صفاتهم ومحوها في صفاته ، فلا يجدون في الدار إلا شئون الملك اللطيف القهار ﴿ يٰبَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ كرر التذكير للتأكيد والإيذان بكمال غفلتهم عن القيام بحقوق النعمة ، وليربط ما بعده من الوعيد الشديد به لتتم الدعوة بالترغيب والترهيب ، فكأنه قال سبحانه : إن لم تطيعوني لأجل سوابق نعمتي ، فأطيعوني للخوف من لواحق عقابي ، ولتذكير التفضيل الذي هو أجل النعم ، فإنه لذلك يستحق أن يتعلق به التذكير بخصوصه مع التنبيه على أجليته بتكرير النعمة التي هو فرد من أفرادها ﴿ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ٤٧ ﴾ عطف على نعمتي من عطف الخاص على العام ، وهو مما انفردت به - الواو - كما في البحر ، ويسمى هذا النحو من العطف - بالتجريد - كأنه جرد المعطوف من الجملة ، وأفرد بالذكر اعتناءاً به ، والكلام على حذف مضاف - أي فضلت آباءكم - وهم الذين كانوا قبل التغيير ، أو باعتبار أن نعمة الآباء نعمة عليهم ، قال الزجاج : والدليل على ذلك قوله تعالى : (وإذ نجيناكم) الخ ، والمخاطبون لم يروا فرعون ولا آله ، ولكنه تعالى أذكرهم أنه لم يزل منعماً عليهم ، والمراد بـ(العالمين) سائر الموجودين في وقت التفضيل ، وتفضيلهم بما منحهم من النعم المشار إليها بقوله تعالى : (وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً) فلا يلزم من الآية تفضيلهم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا على أمته ، الذين هم (خير أمة أخرجت للناس) وكذا لا يصح الاستدلال بها على أفضلية البشر على الملائكة من جميع الوجوه - ولو صح ذلك ، يلزم تفضيل عوامهم على خواص الملائكة ، ولا قائل به *

﴿ ومن اللطائف ﴾ أن الله سبحانه وتعالى أشهد بني إسرائيل فضل أنفسهم فقال : (وأني فضلتكم) الخ ، وأشهد المسلمين فضل نفسه فقال : (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) فشتان من مشهوده فضل ربه ، ومن مشهوده فضل نفسه ﴿ فالأول ﴾ يقتضي الفناء ﴿ والثاني ﴾ يقتضي الإعجاب ، والحمد لله الذي فضلنا على كثير

عن خلق تفضيلا ﴿ واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ﴾ اليوم الوقت ، وانتصابه إما على الظرف والمتقى محذوف ، أي واتقوا العذاب (يوما) ، وإما مفعول به ، واتقاؤه بمعنى اتقاء ما فيه ، إما مجازا بجعل الظرف عبارة عن المظروف أو كناية عنه للزومه له ، وإلا فلا اتقاء من نفس اليوم ، إذ لا إمكان ، لأنه آت لا محالة ، ولا بد أن يراه أهل الجنة والنار جميعا ، والمعنى الحقيقي اتقاء ما فيه بالعمل الصالح ، و(تجزي) من جزى بمعنى قضى ، وهو متعد بنفسه للمفعول الأول وبعن للثاني ، وقد ينزل منزلة اللازم للمبالغة ، والمعنى لا تقضي يوم القيامة (نفس عن نفس شيئا) مما وجب عليها ، ولا تنوب عنها ، ولا تحتمل ما أصابها . أو لا تقضي عنها شيئا من الجزاء ، فنصب (شيئا) إما على أنه مفعول به ، أو على أنه مفعول مطلق قائم مقام المصدر ، أي جزاء ما وقرأ أبو السمال (ولا تجزئ) من أجزأ عنه إذا أغنى ، فهو لازم ، و(شيئا) مفعول مطلق لا غير ، والمعنى لا تغني (نفس عن نفس شيئا) من الإغناء ، ولا تجدي نفعا ، وتنكير الأسماء للتعميم في الشفيع والمشفوع ، ونفيه الشفاعة ، وفيه من التهويل والإيذان بانقطاع المطامع ما لا يخفى ، كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿ يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه ﴾ والجملة في المشهور صفة (يوم) والرابط محذوف ، أي (لا تجزي فيه) ولم يجوز الكسائي حذف المجرور إذا لم يتعين ، فلا تقول : رأيت رجلا أرغب ، وأنت تريد أرغب فيه ، ومذهبه في هذا التدريج ، وهو أن يحذف حرف الجر أولا حتى يتصل الضمير بالفعل ، فيصير منصوبا ، فيصح حذفه كما في قوله :

فما أدري أغيرهم تناء ... وطول العهد أم مال أصابوا

يريد أصابوه ، وقد يجوز ـ على رأي الكوفيين ـ أن لا تكون الجملة صفة ، بل مضافا إليها (يوم) محذوف ، بدلا مما قبله عليه ، فلا تحتاج إلى ضمير ، ويكون ذلك المحذوف بدلا من المذكور ، ومن ذلك ما حكاه الكسائي : أطعمونا لحما سمينا ، شاة ذبحوها ، أي لحم شاة ـ على تقدير لحم شاة ـ وحكى الفراء مثل ذلك ، ومنه قوله :

رحم الله أعظما دفنوها ... بسجستان طلحة الطلحات

في رواية من خفض طلحة ، والبصريون لا يجيزون حذف المضاف ، وترك المضاف إليه على خفضه ، ويقولون بشذوذ ما ورد من ذلك ، وقرأ أبو سرار (لا تجزي نسمة عن نسمة) وهي بمعنى النفس .

﴿ ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ﴾ الشفاعة ـ كما في البحر ـ ضم غيره إلى وسيلته ـ وهي من الشفع ضد الوتر ـ لأن الشفيع ينضم إلى الطالب في تحصيل ما يطلب ، فيصير شفعا بعد أن كان فردا ـ و(العدل) الفدية ، قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وروي عنه أيضا البدل ، أي رجل مكان رجل ، وأصل (العدل) ، بفتح العين ، ما يساوي الشيء ـ قيمة وقدرا ـ وإن لم يكن من جنسه ، وبكسرها المساوي في الجنس والجرم ، ومن العرب من يكسر العين من معنى الفدية ، وذكر الواحدي أن (عدل) التي ـ بالفتح والكسر ـ مثله ، وأنشد قول أصب بن مالك :

صبرنا لا نرى لله (عدلا) ... على ما نابنا متوكلينا

وقال ثعلب : العدل الكفيل والرشوة ، ولم يؤثر في الآية ، والضميران المجروران يرجعان إلى النفس

الثانية لأنها أقرب مذكور، ولموافقته لقوله تعالى: (ولا هم ينصرون) ولأنه المتبادر من قوله: (ولا يؤخذ منها عدل) ومعنى عدم قبول الشفاعة حينئذ أنها إن جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها، وإما إلى الأولى لأن الحديث عنها والثانية فضلة، ولأن المتبادر من نفي قبول الشفاعة أنها لو شفعت لم تقبل شفاعتها، وحينئذ معنى عدم أخذ العدل منها أنه لو أعطى عدلا من الثانية لم يؤخذ، وكأن في الآية على هذا نوعا من الترقي وإن لم يرتكب في مقام آخر كأنه قيل: إن النفس الأولى لا تقدر على استخلاص صاحبتها من قضاء الواجبات وتدارك التبعات لأنها مشغولة عنها بشأنها، ثم إن قدرت على نوع ما كان بشفاعة لا يقبل منها، وإن زادت عليه بأن ضمت الفداء فلا يؤخذ منها، وإن حاولت الخلاص بالقهر والغلبة وأنى لها ذلك فلا تتمكن منه، واختار الكواشي جعل الضمير الأول للنفس الأولى، والثانية للثانية على اللف والنشر لما فيه من إجراء الجملتين على المعنى الظاهر منهما، ويهوّن أمر التفكيك الانتظام، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ـ ولا تقبل ـ بالتاء، وسفيان (يقبل) بفتح الياء، ونصب (شفاعة) على البناء للفاعل، وفيه التفات من ضمير المتكلم في (نعمتي) الخ إلى ضمير الغائب، وبناؤه للمفعول أبلغ.

﴿ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ٤٨ ﴾ النصر في الأصل المعونة، ومنه أرض منصورة ممدودة بالمطر، والمراد به هنا ما يكون بدفع الضرر ـ أي ولا هم يمنعون من عذاب الله عز وجل ـ والضمير راجع إما إلى ما دلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي من النفوس الكثيرة فيكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ آخر، وإما إلى النفس المنكرة من حيث كونها لعمومها بالنفي في معنى الكثرة كما قيل في قوله تعالى: (فما منكم من أحد عنه حاجزين) وأتى به مذكرا لتأويل النفوس بالعباد والأناسي، وفيه تنبيه على أن تلك النفوس عبيد مقهورون مذللون تحت سلطانه تعالى، وأنهم ناس كسائر الناس في هذا الأمر، وعوده إلى النفسين بناء على أن التثنية جمع ليس بشيء، وجعل النفي ـ منسحبا على جملة اسمية للتقوي ورفع (هم) على الابتداء والجملة بعده خبره، وجعله فاعلا لما لم يسم فاعله والفعل بعده مفسر فتوافق الجمل ـ لا أوافق على اختياره وإن ذهب إليه بعض الأجلة، وتمسك المعتزلة بعموم الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر ـ وكون الخطاب للكفار والآية نازلة فيهم ـ لا يدفع العموم المستفاد من اللفظ، وأجيب بالتخصيص من وجهين، الأول بحسب المكان والزمان فإن مواقف القيامة ومقدار زمانها فيها سعة وطول، ولعل هذه الحالة في ابتدائه وقوعها وشدته ثم يؤذن بالشفاعة، وقد قيل ـ مثل ذلك في الجمع بين قوله تعالى: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) وقوله تعالى: (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) وكون مقام الوعيد يأبى عنه غير مسلم، والثاني بحسب الأشخاص إذ لا بد لهم من التخصيص في غير العصاة لمزيد الدرجات فليس العام باقيا على عمومه عندهم، وإلا اقتضى نفي زيادة المنافع وهم لا يقولون به، وهي مخصص في العصاة بالأحاديث الصحيحة البالغة حد التواتر، وحيث فتح باب التخصيص نقول أيضا: ذلك النفي مخصص بما قبل الإذن لقوله تعالى: (لا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن) وهو تخصيص له دليل، وتخصيصهم لا يظاهر له دليل على أن الشفاعة بزيادة المنافع يكاد أن لا تكون شفاعة وإلا لكنا شفعاء الرسول صلى الله عليه وسلم عند الصلاة عليه مع أن الإجماع وقع منا ومنهم على أنه هو الشفيع، وأيضا في قوله تعالى: (واستغفر لذنبك وللمؤمنين) ما يشير إلى الشفاعة التي ندعيها ويبعث على التخصيص الذي نذهب إليه ـ رزقنا الله تعالى الشفاعة وحشرنا في زمرة أهل السنة والجماعة، ولما قدم سبحانه ذكر نعمه إجمالا أراد أن يفصل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة فقال:

﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ ﴾ وهو على الشائع عطف على (نعمتي) بتقدير (اذكروا)

كيلا يلزم الفصل بين المعطوفين بأجنبي وهو (اتقوا) وقد تقدم قبل ما يتعلق هنا، وقرئ أنجيتكم، ونجيتكم، ونسبت الأولى للنخعي، والآل قيل: بمعنى الأهل، وإن ألفه بدل عن هاء، وإن تصغيره أهيل، وبعضهم ذهب إلى أن ألفه بدل من همزة ساكنة، وتلك الهمزة بدل من هاء، وقيل: ليس بمعنى الأهل لأن الأهل القرابة، والآل من يؤول إليك في قرابة أو رأي أو مذهب، فألفه بدل من واو، ولذلك قال يونس في تصغيره: أويل، ونقله الكسائي نصاً عن العرب، وروي عن أبي عمر غلام ثعلب أن الأهل القرابة كان لها تابع أو لا، والآل القرابة بتابعها، فهو أخص من الأهل، وقد خصوه أيضاً بالإضافة إلى أولي الخطر فلا يضاف إلى غير العقلاء، ولا إلى من لا خطر له منهم، فلا يقال: آل الكوفة، ولا آل الحجام، وزاد بعضهم اشتراط التذكير فلا يقال: آل فاطمة، ولعل ذلك أكثري وإلا فقد ورد على خلاف ذلك كآل أعوج اسم فرس، وآل المدينة، وآل نعم، وآل الصليب، وآل الله، واستعمل غير مضاف كهم خير آل، وجمعه كأهل فيقال آلون، وفرعون لقب لمن ملك العمالقة ككسرى لملك الفرس، وقيصر لملك الروم، وخاقان لملك الترك، وتبع لملك اليمن، والنجاشي لملك الحبشة، وقال السهيلي: هو اسم لكل من ملك القبط ومصر، وهو غير منصرف للعلمية والعجمة، وقد اشتق منه باعتبار ما يلزمه فقيل: تفرعن الرجل إذا تجبر وعتا، واسم فرعون هذا الوليد بن مصعب قاله ابن إسحق وأكثر المفسرين، وقيل: أبوه مصعب بن ريان حكاه ابن جرير، وقيل: قنطوس حكاه مقاتل، وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا: إن اسمه قابوس، وكنيته أبو مرة، وكان من القبط، وقيل: من بني عمليق أو عملاق بن لاوذ بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام، وهم أمم تفرقوا في البلاد، وروي أنه من أهل إصطخر ورد إلى مصر فصار بها ملكاً، وقيل: كان عطاراً بأصفهان وركبه الديون فدخل مصر وآل أمره إلى ما آل، وحكاية البطيخ مشهورة، وقد نقلها مولانا مفتي الديار الرومية في تفسيره، والصحيح أنه غير فرعون يوسف عليه السلام، وكان اسمه على المشهور الريان بن الوليد، وقد آمن بيوسف ومات في حياته، وهو من أجداد فرعون المذكور على قول، ويؤيده التغاير أن بين دخول يوسف ودخول موسى عليهما السلام أكثر من أربعمائة سنة، والمراد بـ(آل فرعون) هنا أهل مصر أو أهل بيته خاصة أو أتباعه على دينه، و(أنجيناكم) أنجينا آباءكم، وكذا نظائره فلا حجة فيها للتناسخي، وهذا في كلام العرب شائع كقول حسان:

ونحن قتلناكم ببدر فأصبحت ... معاشركم في الهالكين (تجول)

و(يسومونكم) من السوم، وأصله الذهاب للطلب، ويستعمل للذهاب وحده تارة، ومنه السائمة، وللطلب أخرى، ومنه السوم في البيع، ويقال: سامه كلفه العمل الشاق، والسوء مصدر ساء يسوء، ويراد به القبيح، ويستعمل في كل ما يقبح، كأعوذ بالله تعالى من سوء الخلق، و(سوء العذاب) أفظعه وأشده بالنسبة إلى سائره، وهو منصوب على المفعولية لـ(يسومونكم) بإسقاط حرف الجر أو بدونه، والجملة يحتمل أن تكون مستأنفة، وهي حكاية حال ماضية، ويحتمل أن تكون في موضع الحال من ضمير (أنجيناكم) أو (من آل فرعون)، وهو الأقرب، والمعنى يولونكم أو يكلفونكم الأعمال الشاقة، والأمور الفظيعة أو يرسلونكم إليها ويصرفونكم فيها أو يبغونكم سوء العذاب المفسر بما بعده. وقد حكي أن فرعون جعل بني إسرائيل خدماً وخولاً، وصنفهم في الأعمال، فصنف يبنون، وصنف يحرثون، وصنف يخدمون، ومن لم يكن منهم في عمل وضع عليه الجزية يؤديها كل يوم، ومن غربت عليه الشمس قبل أن يؤديها غلت يده إلى عنقه شهراً، وجعل النساء يغزلن الكتان وينسجن ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ جملة حالية أو استئنافية كأنه قيل: ما التي ساموهم إياه؟ فقال:

(يذبحون) الخ، ويجوز أن تخرج على إبدال الفعل من الفعل كما في قوله تعالى: (يلق أثاماً يضاعف له العذاب)،
وقيل: بالعطف وحذف حرفه لآية إبراهيم، والمحققون على الفرق، وحملوا (سوء العذاب) فيها على التكاليف
الشاقة غير الذبح، وعطف للتغاير، واعتبر هنالك لا هنا على رأيهم لسبق (وذكرهم بأيام الله)، وهو يقتضي التعداد
وليس هنا ما يقتضيه، والأبناء الأطفال الذكور، وقيل: إنهم الرجال هنا وسموا أبناء باعتبار ما كانوا قبل، وفي
بعض الأخبار أنه قتل أربعين ألف صبي، وحكي أنه كان يقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج والتجمع
لإفساد أمره، والمشهور حمل الأبناء على الأول، وهو المناسب المتبادر، وفي سبب ذلك أقوال وحكايات
مختلفة ومعظمها يدل على أن فرعون خاف من ذهاب ملكه على يد مولود من بني إسرائيل ففعل ما فعل (وكان أمر الله
قدراً مقدوراً) وقرأ الزهري وابن محيصن (يذبحون) مخففاً، وعبد الله (يقتلون) مشدداً ﴿ويستحيون نساءكم﴾
عطف على (يذبحون) أي يستبقون بناتكم ويتركونهن حيات، وقيل: يفتشون في حيائهن ينظرون هل بهن حمل
من الحياء الفرج لأنه يستحى من كشفه، والنساء جمع المرأة، وفي البحر إنه جمع تكسير لنسوة على وزن فعلة
جمع قلة، وزعم ابن السراج أنه اسم جمع، وعلى القولين لم يلفظ له بواحد من لفظه، وهو في الأصل البالغات
دون الصغائر، فهو على الوجه الأول مجاز باعتبار الأول للإشارة إلى أن استبقاءهم كان لأجل أن يصرن نساء
لخدمتهم، وعلى الثاني فيه تغليب البالغات على الصغائر، وعلى الثالث حقيقة، وقدم الذبح لأنه أصعب
الأمور وأشقها عند الناس وإن كان ذلك الاستحياء أعظم من القتل لدى الغيور.

﴿وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم ٤٩﴾ إشارة إلى التذبيح والاستحياء، أو إلى الإنجاء، وجمع الضمير
للمخاطبين، ويجوز أن يشار (بذلكم) إلى الجملة، وأصل البلاء الاختبار، وإنما نسب إليه تعالى يراد منه ما يجري
مجراه معه تعالى على المشهور، وهو تارة يكون بالمسار ليشكروا، وتارة بالمضار ليصبروا، وتارة بهما ليرغبوا ويرهبوا،
فإن حملت الإشارة على المعنى الأول فالمراد بالبلاء المحنة، وإن على الثاني فالمراد به النعمة، وإن على الثالث فالمراد
به القدر المشترك كالامتحان الشائع بينهما، ويرجح الأول التبادر، والثاني أنه في معرض الامتنان، والثالث لطف
جمع الترغيب والترهيب، ومعنى (من ربكم) من جهته تعالى إما بتسليطهم عليكم أو ببعث موسى عليه السلام
وتوفيقه لتخليصكم أو بهما جميعاً، و(عظيم) صفة بلاء، وتنكيرهما للتفخيم، والتعظيم بالنسبة للمخاطب والسامع
لا بالنسبة إليه تعالى لأنه العظيم الذي لا يستعظم شيئاً ﴿ومن باب الإشارة﴾ والتأويل (وإذ نجيناكم) من قوى
فرعون النفس الأمارة المحجوبة بأنانيتها، والمفتخرة بنفسها المستعلية على إهلاك الوجود، و(مصر) مدينة البدن
المستعبدة، وهي رقوا لها من الوهم، والخيال، والغضب، والشهوة القوى الروحانية التي هي أبناء صفوة الله
تعالى يعقوب الروح، والقوى الطبيعية البدنية من الحواس الظاهرة والقوى النباتية أولئك يكلفونكم المتاعب
الصعبة، والأعمال الشاقة من جمع المال، والحرص وترتيب الأقوات والملابس وغير ذلك، ويستعبدونكم
بالتفكر فيها والاهتمام بها لتحصل لكم لذة هي في الحقيقة عذاب وذلة لأنها تمنعكم عن مشاهدة الأنوار،
والتمتع بدار القرار (يذبحون أبناءكم) التي هي القوى الروحانية من القوى النظرية التي هي العين اليمنى للقلب،
والعملية التي هي العين اليسرى له، والفهم الذي هو سمعه، والسر الذي هو قلبه (ويستحيون) قواكم الطبيعية
ليستخدموها ويمنعوها عن أفعالها اللائقة بها، وفي ذلك الإنجاء نعمة عظيمة من ربكم الترقي لكم من مقام إلى مقام
ومشهد إلى مشهد حتى تصلوا إليه وتحطوا رحالكم بين يديه، أو في مجموع ذلك امتحان لكم وظهور آثار الأسماء

المتفقة عليكم فاشكروا واصبروا فالكل منه وكل مافعل المحبوب محبوب ■

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ ﴾ عطف على ماقبل ، والفرق الفصل بين الشيئين ، وتعديته إلى البحر بتضمين معنى الشق ، أي فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض لإنجائكم ، وبسبب إنجائكم . والباء للسببية الباعثة بمنزلة اللام — إذا قلنا بتعليل أفعاله تعالى — وللسببية المحضة بناء على الترتيب على الفعل ، وكونه مقصوداً منه — إن لم نقل به — وإنما قال سبحانه : (بكم) دون لكم ، لأن العرب — على ماقاله الباقلاني — تقول : غضبت لزيد — إذا غضبت من أجله وهو حي — وغضبت بزيد — إذا غضبت من أجله وهو ميت — ففيه تلويح إلى أن الفرق كان من أجل أسلاف المخاطبين ، ويحتمل أن تكون للاستعانة على معنى — بسلوككم — ويكون هناك استعارة تبعية بأن يشبه سلوكهم بالآلة في كونه واسطة في حصول الفرق من الله تعالى ، ويستعمل الباء . وقول الإمام الرازي قدس سره : — إنهم كانوا يسلكون ، ويتفرق الماء عند سلوكهم ، فكأنه فرق بهم — يرد عليه أن تفرق الماء كان سابقاً على سلوكهم على ماتدل عليه القصة ، وقوله تعالى : (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم) وما قيل : إن الآلة هي العصا — كما تفيده الآية — غير مسلم ، والمفهوم كونها آلة الضرب — لا الفرق — ولو سلم يجوز كون المجموع آلة ، على أن آلية السلوك على التجوز . وقد يقال : إن الباء للملابسة ، والجار والمجرور ظرف مستقر واقع موقع الحال من الفاعل ، وملابسته تعالى بهم حين الفرق ملابسة عقلية ، وهو كونه ناصراً وحافظاً لهم ، وهو ما أشار إليه موسى عليه السلام بقوله تعالى : (كلا إن معي ربي سيهدين) ومن الناس من جعله حالا من (البحر) مقدماً — وليس بشيء — لأن الفرق مقدم على ملابستهم (البحر) اللهم إلا على التوسع ، واختلفوا في هذا البحر ، فقيل : القلزم — وكان بين طرفيه أربعة فراسخ — وقيل النيل ، والعرب تسمي الماء الملح والعذب بحراً — إذا كثر — ومنه (مرج البحرين يلتقيان) وأصله السعة ، وقيل الشق ، ومن الأول البحرة البلدة ، ومن الثاني البحيرة التي شقت أذنها ، وفي كيفية الانفلاق قولان فالمشهور كونه خطياً ، وفي بعض الآثار ما يقتضي كونه قوسياً ، إذ فيه أن الخروج من الجانب الذي دخلوا منه ، واحتمال الرجوع عن طريق الدخول يكاد يكون باطلا لأن الأعداء في أثرهم ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق مايتعلق بهذا المبحث ■

﴿ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ ﴾ في الكلام حذف يدل عليه المعنى والتقدير (وإذ فرقنا بكم البحر) وتبعكم فرعون وجنوده في تقحمه (فأنجيناكم) أي من الغرق ، أو من إدراك فرعون وآله لكم ، أو مما تكرهون ، وكنى سبحانه بآل فرعون عن فرعون وآله كما يقال بنو هاشم ، وقوله تعالى : (ولقد كرمنا بني آدم) يعني هذا الجنس الشامل لآدم ، أو اقتصر على ذكر الآل لأنهم إذا عذبوا بالإغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال أولى بذلك ، وقد ذكر تعالى غرق فرعون في آيات أخر من كتابه كقوله سبحانه : (فأغرقناه ومن معه جميعاً) (فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم) وحمل الآل على الشخص حيث إنه ثبت لغة كما في الصحاح ركيك غير مناسب للمقام ، وإنما المناسب له التعميم ، وناسب نجاتهم بإلقائهم في البحر وخروجهم منه سالمين نجاة نبيهم موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام من الذبح بإلقائه وهو طفل في البحر وخروجه منه سالماً ، ولكل أمة نصيب من نبيها ، وناسب هلاك فرعون وقومه بالغرق هلاك بني إسرائيل على أيديهم بالذبح لأن الذبح فيه تعجيل الموت بإنهار الدم ، والغرق فيه إبطاء الموت ولا دم خارج ، وكان ما به الحياة وهو الماء كما يشير إليه قوله تعالى : (وجعلنا من الماء

شيء حتى يصيبا لاعضائهم من الوجود ويؤديه إلى تفريقهم وانعكاس آمالهم كما قيل :

إن الله يعطي من يقص نعمة   إلى أن الأعمى من ناصر له

ولما كان الغرق من أعسر الموتات وأعظمها شدة ولهذا كان غريق الماء شهيداً جعله الله تعالى نكالا لمن ادعى الربوبية وقال أنا ربكم الأعلى وعلى قدر الذنب يكون العقاب ويناسب دعوى الربوبية والاعتلاء انعقاده بالعلو وتغيبه في قعر الماء وذلك أن فرعون لما افتخر فرعون بالماء كما يشير إليه قوله تعالى حكاية عنه (أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي) جعل الله تعالى هلاكه بالماء وللتابع حظ وافر من المتبوع وكان ذلك الغرق والإنجاء والإغراق يوم عاشوراء ويتكلم فيه شهور (وأنتم تنظرون) جملة حالية ومفعولها محذوف أي وأنتم تنظرون ذلك ومنه المفعول محذوف أي جميع ما مر فإن أريد الإدراك فالنظر بمعنى العلم وعليه ابن عباس رضي الله تعالى عنه وإن نسب الاتصال من الغرق والإنجاء والإغراق فهو بمعنى المشاهدة وعليه الجمهور والقال على هذا من التفاعل وهو عموم الأفعال السابقة على التنازع وفائدته تقرير النعمة عليهم كأنه قيل وأنتم لا تشكون فيها ويجوز أن يقدر المفعول خاصا أي غرقهم وإطباق البحر عليهم فالحال متعلق بالقريب وهو (أغرقنا) وفائدته تتميم النعمة فإن هلاك العدو نعمة ومشاهدته نعمة أخرى وفي قصص الكسائي أن بني إسرائيل حين عبروا البحر وقفوا ينظرون إلى البحر وجنود فرعون ويتأملون كيف يعملون وانفلاق البحر فيكون الحال متعلقا بالأصل الذكر وهو (فرقنا) وفائدته إحضار النعمة ليتعجبوا من عظمها أو ليعرفوا إعجازها أو ذلك لأن الغريق وخلاصهم منه وفرقنا بهم مرتبه والفائدة تحقيق الإغراق وتثبيته وقيل المراد ينظر بعضكم بعضا وأنتم سائرون في البحر وذلك أنه نقل أن بعض قوم موسى قالوا له أين أصحابنا فقال سيروا فإنهم على طريق مثل طريقكم قالوا لا نرضى حتى نراهم فأوحى الله تعالى أن قل بعصاك هكذا فقال بها على الحيطان فصار بها كوى حتى رأوا وسمعوا كلام بعضهم بعضا فالحال متعلق بـ(فرقنا) وفائدته تتميم النعمة فإن كونهم مستأنسين يرى بعضهم حال بعض نعمة أخرى وبعض الناس يجعل الفعل على هذا الوجه منزلا منزلة اللازم وليس بالبعيد بعيد جعل النظر هنا مجازا عن القرب أي وأنتم بالقرب منهم أي بحال لو نظرتم إليهم لرأيتموهم كقولهم أنت مني بمرأى ومسمع أي قريب بحيث أراك وأسمعك وكذا جعله بمعنى الاعتبار أي وأنتم تعتبرون بمصرعهم وتتعظون بمواقع النقمة التي أرسلت عليهم هذا وقد حكوا في كيفية خروج بني إسرائيل وتشتتهم في البحر وفي كيفية خروج فرعون بجنوده وفي مقدار الطائفتين حكايات مطولة جدا لم يدل القرآن ولا الحديث الصحيح عليها والله تعالى أعلم بشأنها (والإشارة) في الآية أن البحر هو الدنيا وماؤه شهواتها ولذاتها وموسى هو القلب وقومه صفات القلب وفرعون هو النفس الأمارة وقومه صفات النفس وهم أعداء موسى وقومه يطلبونهم ليقتلوهم وهم سائرون إلى الله تعالى والعدو من خلفهم وبحر الدنيا أمامهم ولا بد لهم في السير إلى الله تعالى من عبوره ولو يخوضونه بلا ضرب عصا لا إله إلا الله بيد موسى القلب فإن له يدا بيضاء بهذا الشأن لغرقوا كما غرق فرعون وقومه ولو كانت هذه العصا في يد فرعون النفس لم ينفلق فكما أن يد موسى القلب شرط في الانفلاق كذلك عصا الذكر شرط فيه فإذا حصل الشرطان وضرب موسى بعصا الذكر مرة بعد أخرى ينفلق بإذن الله بحر الدنيا بالنور وينشف ماء الشهوات يمينا وشمالا ويرسل الله تعالى ريح العناية وشمس الهداية على قعر ذلك البحر فيصير يابسا من ماء الشهوات فيخرج موسى وقومه بجذبة التوحيد

إلى ساحل النجاة (وإلى الله يرجع المنتهى) ، ويقال لفرعون وقومه إذا غرقوا وأدخلوا نارا : (ألا بعدا للقوم الظالمين)

﴿ وإذ وعدنا موسى أربعين ليلة ﴾ لما جاوز بنو إسرائيل البحر سألوا موسى عليه السلام أن يأتيهم بكتاب من عند الله فوعده سبحانه أن يعطيه التوراة وقبل موسى ذلك وضرب له ميقاتا ذا القعدة وعشر ذي الحجة أو ذا الحجة وعشر المحرم والمفاعلة على بابها وهي من طرف فعل ، ومن آخر قبول مثل عالجت المريض ، وإنكار جواز ذلك لا يسمع مع وروده في كلام العرب وتصريح الأئمة به وارتضائهم له ويجوز أن يكون (واعدنا) من باب الموافاة وليس من الوعد في شيء وإنما هو من قولك موعدك يوم كذا وموضع كذا ، ويحتمل أن يكون بمعنى وعدنا وبه قرأ أبو عمرو ، أو بمعنى الملاقاة ، أو يقال بالتفكيك إلى فعلين فيقدر الوعد في أحدهما والمجيء في الآخر ولا محذور في شيء كما حققه الدامغاني ، وقول أبي عبيدة المواعدة لا تكون إلا من البشر غير مسلم ، وقول أبي حاتم : أكثر ما تكون من المخلوقين المتكافئين على تقدير تسليمه لا يضرنا (وأربعين) مفعول به بحذف المضاف بأدنى ملابسة أي إعطاء أربعين أي عند انقضائها أو في العشر الأخير منها أو في كلها أو في أولها على اختلاف الروايات أو ظرف مستقر وقع صفة للمفعول المحذوف لواعدنا أي واعدنا موسى أمرا كائنا في أربعين ، وقيل مفعول مطلق أي واعدنا موسى مواعدة أربعين ليلة .

ومن الناس من ذهب إلى أن الأولى أن لا يقدر مفعول لأن المقصود بيان من وعد لا ما وعد ، وينصب الأربعين على الإجراء مجرى المفعول به توسعا وفيه مبالغة بجعل ميقات الوعد موعودا وجعل الأربعين ظرفا لواعدنا على حد جاء زيد يوم الخميس ليس بشيء كما لا يخفى ، و (موسى) اسم أعجمي لا ينصرف للعلمية والعجمة ، ويقال : هو مركب من (مو) وهو الماء (وشى) وهو الشجر وغير إلى (سى) بالمهملة وكأنه سمي به لأنه أخذ من بين الماء والشجر في التابوت الذي قذف فيه ، وخاض بعضهم في وزنه فعن سيبويه أن وزنه مفعل (١) وقيل : إنه فعلى وهو مشتق من ماس يميس فأبدلت الياء واوا لضم ما قبلها كما قالوا طوبى وهي من ذوات الياء لأنها من طاب يطيب ويبعده أن الإجماع على صرفه نكرة ولو كان فعلى لم ينصرف لأن ألف التأنيث وحدها تمنع الصرف في المعرفة والنكرة على أن زيادة الميم أولا أكثر من زيادة الألف آخرا ، وعبر سبحانه وتعالى عن ذلك الوقت بالليالي دون الأيام لأن افتتاح الميقات كان من الليل ، والليالي غرر شهور العرب لأنها وضعت على سير القمر ، والهلال إنما يهل بالليل ، أو لأن الظلمة أقدم من الضوء بدليل (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) أو إشارة إلى مواصلة الصوم ليلا ونهارا ولو كان التفسير باليوم أمكن أن يعتقد أنه كان يفطر بالليل فلما نص على الليالي فهم من قوة الكلام أنه واصل أربعين ليلة بأيامها ، والقول بأن ذكر الليلة لأن الإشعار بأن وعد موسى عليه السلام كان بقيام الليل ليس بشيء لأن المروي أن المأمور به كان الصيام لا القيام ، وقد يقال من طريق الإشارة : إن ذكر الليلة للرمز إلى أن هذه المواعدة كانت بعد تمام السير إلى الله تعالى ومجاوزة بحر العوائق والعلائق ، وهناك يكون السير في الله تعالى الذي لا تدرك حقيقته ، ولا تعلم هويته ، ولا يرى في بيداء جبروته إلا الدهشة والحيرة ، وهذا السير متفاوت باعتبار الأشخاص والأزمان ولي مع الله تعالى وقت يشير إلى ذلك ﴿ ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ٥١ ﴾ الاتخاذ يجيء بمعنى ابتداء صنعة فيتعدى لواحد نحو اتخذت سيفا ، أي صنعته ، وبمعنى اتخاذ وصف فيجري مجرى الجعل ويتعدى

(١) وموسى الحديدة المعروفة مذكر لا غير عند الأموي ، وقال الفراء : هو فعلى ويؤنث ، وفي البحر إنه عربي مشتق من أسوت الشيء أصلحته ووزنه مفعل وأصله الهمز ويؤيد اشتقاقه من أوسيت حلقت ولا أصل للواو في الهمز اه منه

لا اثنين نحو اتخذت زيداً صديقاً، والأمران محتملان في الآية، والمفعول الثاني على الاحتمال الثاني محذوف لشناعته أي (اتخذتم العجل) الذي صنعه السامري إلهاً، والذم فيه ظاهر لأنهم كلهم عبدوه إلا هرون مع اثني عشر ألفاً أو إلا هرون والسبعين الذين كانوا مع موسى عليه السلام، وعلى الاحتمال الأول لا حاجة إلى المفعول الثاني ويؤيده عدم التصريح به في موضع من آيات هذه القصة، والذم حينئذ لما ترتب على الاتخاذ من العبادة أو على نفس الاتخاذ لذلك، والعرب تذم أو تمدح القبيلة بما صدر عن بعضها، و(العجل) ولد البقرة الصغير، وعدم الصرف فيه إشارة إلى تجلي النفس الناقصة وشهواتها، وكون ما اتخذوه عجلاً ظاهر في أنه صار لحماً ودماً فيكون عجلاً حقيقة ويكون نسبة الخوار إليه فيما يأتي حقيقة أيضاً وهو الذي ذهب إليه الحسن، وقيل: أراد سبحانه بالعجل ما يشبهه في الصورة والشكل، ونسبة الخوار إليه مجاز وهو الذي ذهب إليه الجمهور، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام على ذلك،

ومن الغريب أن هذا إنما سمي عجلاً لأنهم عجلوا به قبل قدوم موسى فاتخذوه إلهاً، أو لقصر مدته حيث أن موسى عليه السلام بعد الرجوع من الميقات حرقه ونسفه في اليم نسفاً، والضمير في بعده راجع إلى موسى، أي (بعد) ما رأيتم منه من التوحيد والتنزيه والحمل عليه والكف عما ينافيه، وذكر الظرف الإيذان بمزيد شناعة فعلهم، ولا يقتضي أن يكون (موسى) متخذاً إلهاً - كما وهم - لأن مفهوم الكلام أن يكون الاتخاذ - بعد - موسى ومن أين يفهم اتخاذ موسى سيما في هذا المقام؟ ويجوز أن يكون في الكلام حذف، وأقرب ما يحذف مصدر يدل عليه (واعدنا) أي من بعد مواعدته، وقيل: المحذوف الذهاب المدلول عليه - بالمواعدة - لأنها تقتضيه، والجملة الاسمية في موضع الحال، ومتعلق (الظلم) الإشراك، ووضع العبادة في غير موضعها، وقيل: الكف عن الاعتراض على ما عمل السامري وعدم الإنكار عليه - وفائدة التقييد بالحال - الإشعار بكون الاتخاذ - ظلماً - بزعمهم أيضاً لو راجعوا عقولهم بأدنى تأمل، وقيل: الحال غير مقارنة بل مقدرة إخبار أن سجيتهم الظلم وإنما راج فعل السامري عندهم لغاية حمقهم وتسلط الشيطان عليهم - كما يدل على ذلك سائر أفعالهم - واتخذ السامري لهم (العجل) دون سائر الحيوانات، قيل: لأنهم مروا على قوم يعكفون على أصنام لهم على صور البقر فقالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) فهجس في نفس السامري أن فتنتهم من هذه الجهة، فاتخذ لهم ذلك. وقيل: إنه كان هو من قوم يعبدون البقر - وكان منافقاً - فاتخذ عجلاً من جنس ما يعبده.

﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٢﴾ (ثم) لتفاوت ما بين فعلهم القبيح ولطفه تعالى في شأنهم فلا يكون زمن بعد ذلك متكرراً. و(عفا) بمعنى درس يتعدى ولا يتعدى، كعفت الدار وعفاها الريح، والمراد بالعفو هنا محو الجريمة بالتوبة، وذلك موضوع موضع (ذلكم) والإشارة - للاتخاذ - كما هو الظاهر، وإيثارها لكمال العناية بتمييزه، كأنه بعض فعلهم مشاهداً لهم، وصيغة البعيد مع قربه لتعظيمه ليتوسل بذلك إلى جلالة قدر (العفو)، والمراد بالترجي ما علمت، والمشهور هنا كونه مجازاً عن طلب الشكر على (العفو)، ومن قصر الإرادة من أهل السنة - أراد معاني الطلب - وليس ذلك من الاعتزال، إذ لا نزاع في أن الله تعالى قد يطلب من العباد ما لا يقع (والشكر) عند الجنيد هو العجز عن الشكر، وعند الشبلي - التواضع تحت رؤية المنة - وقال ذو النون: (الشكر) لمن فوقك بالطاعة، ولنظيرك بالمكافآت، ولمن دونك بالإحسان.

﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ٥٣﴾ (الكتاب) التوراة - بإجماع المفسرين -

وفي الفرقان أقوال (الأول) أنه هو التوراة أيضاً، والعطف من قبيل عطف الصفات للإشارة إلى استقلال كل منها، فإن التوراة لها صفتان يقالان بالتشكيك: كونها كتاباً جامعاً لما لم يجمعه منزل سوى القرآن، وكونها (فرقاناً) أي حجة تفرق بين الحق والباطل، قاله الزجاج. ويؤيد هذا قوله تعالى: (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياءً وذكراً) (الثاني) أنه الشرع الفارق بين الحلال والحرام، فالعطف مثله في (تنزل الملائكة والروح) قاله ابن بحر (الثالث) أنه المعجزات الفارقة بين الحق والباطل من العصا واليد وغيرهما، قاله مجاهد (الرابع) أنه النصر الذي فرق بين العدو والولي، وكان آية لموسى عليه السلام، ومنه قيل ليوم بدر: يوم الفرقان، قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقيل: إنه القرآن، ومعنى إيتائه لموسى عليه السلام نزول ذكره له حتى آمن به، حكاه ابن الأنباري، وهو بعيد، وأبعد منه ما حكي عن الفراء وقطرب أنه القرآن، والكلام على حذف مفعول، أي ومحمداً الفرقان، وناسب ذكر الاهتداء إثر ذكر إيتاء (موسى الكتاب والفرقان) لأنهما يترتب عليهما ذلك (لمن ألقى السمع وهو شهيد).

(وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) نعمة أخروية في حق المقتولين من بني إسرائيل حيث نالوا درجة الشهداء، كما أن العفو نعمة دنيوية في حق الباقين، وإنما فصل بينهما بقوله: (وإذ آتينا) الخ؛ لأن المقصود تعداد النعم، ولو اتصلا لصارا نعمة واحدة. وقيل: هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم، وليس بشيء، واللام في (لقومه) للتبليغ، وفائدة ذكره التنبيه على أن خطاب (موسى لقومه) كان مشافهة لا بتوسط من يبلغ عنه، كالخطابات المذكورة سابقاً لبني إسرائيل، والقوم اسم جمع لا واحد له من لفظه، وإنما واحده امرؤ، وقياسه أن لا يجمع، وشذ جمعه على أقوام، والمشهور اختصاصه بالرجال لقوله تعالى: (لا يسخر قوم من قوم) مع قوله: (ولا نساء من نساء) وقال زهير:

وما أدري وسوف إخال أدري ... أ (قوم) آل حصن أم (نساء)

وقيل: لا اختصاص له بهم، بل يطلق على النساء أيضاً لقوله تعالى: (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه) والأول أصوب، واندراج النساء على سبيل الاستتباع، والتغليب والمجاز خير من الاشتراك، ومعنى الرجال (قوماً) لأنهم يقومون بما لا يقوم به النساء، وفي إقبال (موسى) عليهم بالنداء، وندائه لهم بـ(ياقوم) إيذان بالتحنن عليهم وأنه منهم وهم منه، وهز لهم لقبول الأمر بالتوبة بعد تقريعهم بأنهم (ظلموا أنفسهم) والباء في (باتخاذكم) سببية وفي «الاتخاذ» هنا الاحتمالان السابقان هناك (فتوبوا إلى بارئكم) الفاء للسببية؛ لأن الظلم سبب للتوبة، وقد عطفت ما بعدها على (إنكم ظلمتم) والتوافق في الخبرية والإنشائية إنما يشترط في العطف بالواو، وتفسر عبارات بعض الناس أنها للسببية دون العطف، والتحقيق أنها لهما معاً، و(البارئ) هو الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت، وعدم تناسب الأعضاء وتلاؤم الأجزاء بأن تكون إحدى اليدين في غاية الصغر والرقة، والأخرى بخلافه، ومتميزاً بعضه عن بعض بالخواص والأشكال والحسن والقبح، فهو أخص من الخالق، وأصل التركيب لخلوص الشيء وانفصاله عن غيره إما على سبيل التفصي كبرء المريض، أو الإنشاء كبرأ الله تعالى آدم أي خلقه ابتداء متميزاً عن لوث الطين. وفي ذكره في هذا المقام تقريع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم الذي برأهم بلطيف حكمته حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله تعالى ونزول أمره بأن يفك ما ركبه من خلقهم،

ويميز ما بينهم من صورهم وأشكالهم حتى لم يشكروا النعمة في ذلك وعظموها بعبادة من لا يقدر على شيء منها - وهو مثل في الغباوة والبلادة - وقرأ أبو عمرو (بارئكم) بالاختلاس، وروي عنه السكون أيضاً، وهو من إجراء المتصل من كلمتين مجرى المنفصل من كلمة، وللناس في تخريجه وجوه لا تخلو عن شذوذ.

﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ الفاء للتعقيب، والمتبادر من (القتل) القتل المعروف من إزهاق الروح - وعليه جمع من المفسرين - والفعل معطوف على سابقه، فإن كانت توبتهم هو (القتل) إما في حقهم خاصة، أو توبة المرتد مطلقاً في شريعة موسى عليه السلام، فالمراد بقوله تعالى: (فتوبوا) اعزموا على التوبة - ليصح العطف - وإن كانت هي الندم و(القتل) من متمماتها كالخروج عن المظالم في شريعتنا - فهو على معناه ولا إشكال، وقد يقال: إن التوبة جعلت لهؤلاء عين (القتل) ولا حاجة إلى تأويل (توبوا) باعزموا، بل تحمل الفاء للتفسير - كما تحمل الواو له - وقد قيل به في قوله تعالى: (فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم) وظاهر الأمر أنهم مأمورون بأن يباشر كل قاتل نفسه، وفي بعض الآثار أنهم أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً - فمعنى (اقتلوا أنفسكم) حينئذ، ليقتل بعضكم بعضاً، كما في قوله تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم) (ولا تلمزوا أنفسكم) والمؤمنون كنفس واحدة، وروي أنه أمر من لم يعبد (العجل) أن يقتل من عبده، والمعنى عليه استسلموا أنفسكم للقتل، وسمي الاستسلام للقتل قتلاً على سبيل المجاز، والقاتل إما غير معين، أو الذين اعتزلوا مع هرون عليه السلام، والذين كانوا مع موسى عليه السلام، وفي كيفية (القتل) أخبار لا نطيل بذكرها، وجملة القتلى سبعون ألفاً، وبتمامها نزلت التوبة وسقطت الشفار من أيديهم، وأنكر القاضي عبد الجبار أن يكون الله تعالى أمر بني إسرائيل - بقتل أنفسهم - وقال: لا يجوز ذلك عقلاً - إذ الأمر لمصلحة المكلف - وليس بعد القتل حال تكليف ليكون فيه مصلحة، ولم يدر هذا القاضي بأن لنفوسنا خالقاً - بأمره استبقيها، وبأمره نفنيها - وأن لها بعد هذه الحياة التي هي لعب ولهو، حياة سرمدية وبهجة أبدية، وأن الدار الآخرة لهي الحيوان، وأن قتلها بأمره يوصلها إلى حياة خير منها، ومن علم أن الإنسان في هذه الدنيا - كمجاهد أقيم في ثغر يحرسه، ووال في بلد يسوسه - وأنه مهما استرد فلا فرق بين أن يأمره الملك بخروجه بنفسه، أو يأمر غيره بإخراجه - وهذا واضح لمن تصور حالتي الدنيا والآخرة، وعرف قدر الحياتين واللذتين فيهما، ومن الناس من جوز ذلك - إلا أنه استبعد وقوعه - فقال: معنى (اقتلوا أنفسكم) ذللوها، ومن ذلك قوله:

إن التي عاطيتني فرددتها (قتلت قتلت) فهاتها لم (تقتل)

ولولا أن الروايات على خلاف ذلك لقلت به تفسيراً. ونقل عن قتادة أنه قرأ (فأقيلوا أنفسكم) والمعنى أن (أنفسكم) قد تورطت في عذاب الله تعالى بهذا الفعل العظيم الذي تعاطيتموه، وقد هلكت، فأقيلوها - بالتوبة والتزام الطاعة، وأزيلوا آثار تلك المعاصي بإظهار الطاعات.

﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ﴾ جملة معترضة للتحريض على التوبة أو معللة، والإشارة إلى المصدر المفهوم مما تقدم، و(خير) أفعل تفضيل حذفت همزته، ونطقوا بها في الشعر، قال الراجز: بلال خير الناس وابن الأخير، وقد تأتي - لا للتفضيل - والمعنى أن (ذلكم خير لكم) من العصيان والإصرار على الذنب - أو خير من ثمرة العصيان، وهو الهلاك الدائم، والكلام - على حد العسل - أحلى من الخل أو خير من الخيور كائن لكم.

والمعدية هنا محذوف، وكرر البارئ بلفظ الظاهر اعتناء بالحث على التسليم له في كل حال، وتلقي ما يرد من قبله بالقبول والامتثال فإنه لما رأى الإنشاء راجعا فاتنا رأى الإعدام راجعاً فأمر به وهو العليم الحكيم.

﴿ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ جواب شرط محذوف تقديره ـ إن كان من كلام موسى عليه السلام لهم ـ تقديره إن فعلتم ما أمرتم به فقد (تاب عليكم) ومعطوف على محذوف ـ إن كان خطاباً من الله تعالى لهم ـ كأنه قال: ففعلتم ما أمرتم (فتاب عليكم بارئكم) وفيه التفات لتقدم التعبير عنهم في كلام موسى عليه السلام بلفظ القوم وهو من قبيل الغيبة، أو من التكلم إلى الغيبة في (فتاب) حيث لم يقل: فتبنا، ورجح العطف لسلامته من حذف الأداة والشرط وإبقاء الجواب، وفي ثبوت ذلك عن العرب مقال، وظاهر الآية كونها إخباراً عن المأمورين بالقتل الممتثلين ذلك، وقال ابن عطية: جعل الله تعالى القتل لمن قتل شهادة و(تاب) عن الباقين و(عفا) عنهم، فمعنى (عليكم) عنده، على باقيكم ﴿ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ٥٤ ﴾ تذييل لقوله تعالى: (فتوبوا) فإن التوبة بالقتل لما كانت شاقة على النفس هونها سبحانه بأنه هو الذي يوفق إليها ويسهلها ويبالغ في الإنعام على من أتى بها، أو تذييل لقوله تعالى: (فتاب عليكم) وتفسير (التوبة) منه تعالى حينئذ بالقبول لتوبة المذنبين ـ والتأكيد لسبق الترحم ـ أو للاعتناء بمضمون الجملة، والضمير المنصوب إن كان ضمير الشأن ـ فالضمير المرفوع مبتدأ ـ وهو الأنسب لدلالته على كمال الاعتناء بمضمون الجملة، وإن كان راجعاً إلى البارئ سبحانه فالضمير المرفوع إما فصل أو مبتدأ، هذا وحظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن هواه بمنزلة عجل بني إسرائيل فلا يتخذه إلها أفرأيت من اتخذ إلهه هواه، وأن الله سبحانه قد خلق نفسه في أصل الفطرة مستعدة لقبول فيض الله تعالى والدين القويم، ومهيئة لسلوك المنهج المستقيم، والترقي إلى جناب القدس وحضرة الأنس، وهذا هو الكتاب الذي أوتيه موسى القلب، والفرقان الذي يهتدي بنوره في ليالي السلوك إلى حضرة الرب، فمتى أخلدت النفس إلى الأرض واتبعت هواها، وآثرت شهواتها على مولاها، أمرت بقتلها بكسر شهواتها وقلع مشتهياتها ليصح لها البقاء بعد الفناء، والصحو بعد المحو، وليست التوبة الحقيقية سوى محو البشرية بإثبات الألوهية، وهذا هو الجهاد الأكبر والموت الأحمر،

ليس من مات فاستراح بميت — إنما الميت ميت الأحياء

وهذا صعب لا يتيسر إلا لخواص الحق، ورجال الصدق، وإليه الإشارة بـ(موتوا) قبل أن تموتوا، وقيل: أول القدم في العبودية إتلاف النفس وقتلها بترك الشهوات، وفطامها عن اللذات، فكيف الوصول إلى شيء من منازل الصديقين ومعارج المقربين ـ هيهات هيهات ـ ذلك بمعزل عنا، ومناط الثريا منا

تعالوا نقم مأتما للهموم — فإن الحزين يواسي الحزينا

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ ﴾ القائل هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام لميقات التوراة قيل: قالوه بعد الرجوع، وقتل عبدة العجل، وتحريق عجلهم، ويفهم من بعض الآثار أن القائل أهل الميقات الثاني الذي ضربه الله تعالى للاعتذار عن عبدة العجل، وكانوا سبعين أيضاً، وقيل: القائل عشرة آلاف من قومه، وقيل: الضمير لسائر بني إسرائيل ـ إلا من عصمه الله تعالى ـ وسيأتي إن شاء الله تعالى في الأعراف ما ينفعك هنا ـ واللام ـ في (لك) إما ـ لام الأجل ـ أو للتعدية بتضمين معنى الإقرار على أن (موسى) مقر له

والمقر به محذوف، وهو أن الله تعالى أعطاك التوراة، أو أن الله تعالى كلمك فأمرك ونهاك. وقد كان هؤلاء مؤمنين — من قبل — بموسى عليه السلام، وإلا لم يقولوا هذا فالإيمان المنفي الإقرار الخاص. وقيل: أرادوا نفي الكمال أي لا يكمل إيماننا لك، كما قيل في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه» والقول إنهم لم يكونوا مؤمنين أصلاً لم نره لأحد من أئمة التفسير.

﴿حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (حتى) هنا حرف غاية، و(الجهرة) في الأصل مصدر جهرت بالقراءة — إذا رفعت صوتك بها — واستعيرت للمعاينة بجامع الظهور التام. وقال الراغب: «الجهر — يقال لظهور الشيء بإفراط حاسة البصر أو حاسة السمع، أما البصر فنحو (رأيته جهاراً)، وأما السمع فنحو (وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى)» وانتصابها على أنها مصدر مؤكد مزيل لاحتمال أن تكون الرؤية مناماً أو علماً بالقلب، وقيل: على أنها حال على تقدير ذوي — جهرة — أو مجاهرين، فعلى الأول — الجهرة — من صفات الرؤية، وعلى الثاني من صفات الرائين، وثمَّ قول ثالث، وهو أن تكون راجعة لمعنى القول أو القائلين — فيكون المعنى — (وإذ قلتم) كذا قولاً (جهرة) أو جاهرين بذلك القول غير مكترثين ولا مبالين، وهو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأبي عبيدة، وقرأ سهل بن شعيب وغيره (جهرة) بفتح الهاء، وهي إما مصدر — كالغلبة — ومعناها معنى (الساكنة) وإعرابها إعرابها، أو جمع — جاهر — ككافر وكفرة، وانتصابها على الحال.

﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ أي استولت عليكم وأحاطت بكم، وأصل — الأخذ — القبض باليد، و(الصاعقة) هنا نار من السماء أحرقتهم، أو جند سماوي سمعوا حسهم فماتوا، أو صيحة سماوية خروا لها صعقين ميتين يوماً وليلة، واختلف في (موسى) هل أصابه ما أصابهم؟ والصحيح — لا — وأنه صعق ولم يمت لظاهر «ثم أفاق» في حقه، و(ثم بعثناكم) في حقهم، وقرأ عمر وعلي رضي الله تعالى عنهما (الصعقة) ﴿وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ جملة حالية ومتعلق النظر ما حل بهم من الصاعقة أو أثرها الباقي في أجسامهم بعد البعث، أو إحياء كل منهم — كما وقع في قصة العزير، قالوا: أحيا عضواً بعد عضو، والمعنى (وأنتم) تعلمون أنها تأخذكم، أو و(أنتم) يقابل بعضكم بعضاً، قاله في البحر، ولو ذهب ذاهب إلى أن المعنى (وأنتم تنظرون) إجابة السؤال في حصول الرؤية لكم كان وجهاً من قولهم: نظرت الرجل — أي انتظرته — كما قال:

فإنكما إن (تنظراني) ساعة ... من الدهر تنفعني لدى أم جندب

لكن هذا الوجه غير منقول فلا أجسر على القول به، وإن كان اللفظ يحتمله ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ بسبب الصاعقة، وكان ذلك بدعاء موسى عليه السلام ومناشدته ربه بعد أن أفاق، وفي بعض الآثار أنهم لما ماتوا لم يزل موسى يناشد ربه في إحيائهم ويقول: يا رب إن بني إسرائيل يقولون قتلت خيارنا حتى أحياهم الله تعالى جميعاً رجلاً بعد رجل ينظر بعضهم إلى بعض كيف يحيون، والموت هنا ظاهر في مفارقة الروح الجسد، وقيد البعث به لأنه قد يكون عن نوم كما في قصة أصحاب الكهف، وقد يكون بمعنى إرسال الشخص، وهو في القرآن كثير. ومن الناس من قال: كان هذا الموت غشياناً وهموداً لا موتاً حقيقة كما في قوله تعالى: (ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت) ومنهم من حمل الموت على الجهل مجازاً كما في قوله تعالى: (أو من كان ميتاً فأحييناه) — وقد شاع ذلك نثراً ونظماً ومنه قوله:

أخو (العلم حي) خالد بعد موته ... وأوصاله تحت التراب رميم
وذو (الجهل ميت) وهو ماش على الثرى ... يظن من الأحياء وهو عديم

ومعنى البعث على هذا التعليم أي ثم علمناكم بعد جهلكم ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦ ﴾ أي نعمة الله تعالى عليكم بالإحياء بعد الموت أو نعمته سبحانه بعد ما كفرتموها إذ رأيتم بأس الله تعالى في رميكم بالصاعقة وإذاقتكم الموت وتكليف من أعيد بعد الموت مما ذهب إليه جماعة لئلا يخلو بالغ عاقل من تعبد في هذه الدار بعد بعثة المرسلين، ومن جعل البعث بعد الموت مجازاً عن التعليم بعد الجهل جعل متعلق الشكر ذلك، وفي بعض الآثار أنه لما أحياهم الله تعالى سألوا أن يبعثهم أنبياء ففعل، فمتعلق الشكر حينئذ على ما قيل هذا البعث وهو بعيد، وأبعد منه جعل متعلقه إنزال التوراة التي فيها ذكر توبته عليهم وتفصيل شرائعهم بعد إن لم يكن لهم شرائع. واستدل المعتزلة وطوائف من المبتدعة بهذه الآية على استحالة رؤية الباري سبحانه وتعالى لأنها لو كانت ممكنة لما أخذتهم الصاعقة بطلبها، والجواب أن أخذ الصاعقة لهم ليس لمجرد الطلب ولكن لما انضم إليه من التعنت وفرط العناد كما يدل عليه مساق الكلام حيث علقوا الإيمان بها، ويجوز أيضاً أن يكون ذلك الأخذ لكفرهم بإعطاء الله تعالى التوراة لموسى عليه السلام وكلامه إياه أو نبوته لا لطلبهم، وقد يقال: إنهم لما لم يكونوا متأهلين لرؤية الحق في هذه النشأة كان طلبهم لها طلباً لما لا يليق بهم فعوقبوا بما عوقبوا، وليس في ذلك دليل على امتناعها مطلقاً في الدنيا والآخرة، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق هذه المسألة بوجه لا غبار عليه ﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ ﴾ عطف على بعثناكم، وقيل: على قلتم، والأول أظهر للقرب والاشتراك في المسند إليه مع التناسب في المسندين في كون كل منهما نعمة بخلاف (قلتم) فإنه تمهيد لها، وبإفادته تأخير التظليل والإنزال عن واقعة طلبهم الرؤية، وعلى التقديرين لا بد لترك كلمة (إذ) ههنا من نكتة، ولعلها الاكتفاء بالدلالة العقلية على كون كل منهما نعمة مستقلة مع التحرز عن تكرارها في (ظللنا، وأنزلنا). و(الغمام) اسم جنس كغمامة وحمام، وهو السحاب، وقيل: ما ابيض منه، وقال مجاهد: هو أبرد من السحاب وأرق، وسمي غماماً لأنه يغم وجه السماء ويستره، ومنه الغم والغمم، وهل كان غماماً حقيقة أو شيئاً يشبهه وسمي به؟ قولان، والمشهور الأول، وهو مفعول (ظللنا) على إسقاط حرف الجر كما تقول: ظللت على فلان بالرداء، أو بلا إسقاط، والمعنى جعلنا الغمام عليكم ظلة، والظاهر أن الخطاب لجميعهم، فقد روي أنهم لما أمروا بقتال الجبارين وامتنعوا وقالوا: (اذهب أنت وربك فقاتلا) ابتلاهم الله تعالى بالتيه بين الشام ومصر أربعين سنة وشكوا حر الشمس فلطف الله تعالى بهم بإظلال الغمام، وإنزال المن والسلوى، وقيل: لما خرجوا من البحر وقعوا بأرض بيضاء عفراء ليس فيها ماء ولا ظل فشكوا الحر فوقوا به، وقيل: الذين ظللوا بالغمام بعض بني إسرائيل وكان الله تعالى قد أجرى العادة فيهم أن من عبد ثلاثين سنة لا يحدث فيها ذنباً أظلته الغمامة وكان فيهم جماعة يسمون أصحاب غمائم فامتن الله تعالى عليهم لكونهم فيهم من له هذه الكرامة الظاهرة والنعمة الباهرة ﴿ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى ﴾ المن اسم جنس لا واحد له من لفظه والمشهور أنه الترنجبين وهو شيء يشبه الصمغ حلو مع شيء من الحموضة كان ينزل عليهم كالطل من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس في كل يوم إلا يوم السبت وكان كل شخص مأموراً بأن يأخذ قدر صاع كل يوم أو ما يكفيه يوماً وليلة ولا يدخر إلا يوم الجمعة فإن ادخار حصة السبت كان مباحاً فيه، وعن وهب إنه الخبز الرقاق، وقيل: المراد به جميع ما من الله تعالى

بعد ليهم في التيه وجاءهم عفواً بلا تعب، وإليه ذهب الزجاج، ويؤيده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الكمأة من
المن الذي من الله تعالى به على بني إسرائيل» و(السلوى) اسم جنس أيضاً واحدها سلواة كما قاله الخليل، وإنما كتبت
الألف بها لتأنيث والإلا أثبت بخطاء في قوله: كما انتفض العصفور من بلل القطر، وقال الكسائي: (السلوى)
واحدة وجمعها سلاوي، وعند الأخفش الجمع والواحد بلفظ واحد، وقيل: جمع لا واحد له من لفظه وهو طائر
يشبه السماني أو هو السماني بعينها وكانت تأتيهم من جهة السماء بكرة وعشياً أو متى أحبوا فيختارون منها السمين
ويتركون منها الهزيل، وقيل: إن ريح الجنوب تسوقها إليهم فيختارون منها حاجتهم ويذهب الباقي، وفي رواية
كانت تنزل عليهم مطبوخة ومشوية، وسبحان من يقول للشيء كن فيكون، وذكر السدوسي أن السلوى العسل
بلغة كنانة ويؤيده قول الهذلي:

وقاسمها بالله جهداً لأنتم ألذ من السلوى إذا ما نشورها

وقول ابن عطية: إنه غلط - غلط، ولعل تقديمه من السلوى لأنها نعمة تستلذ عن غيره، وعطفها على ... جوه
المن من عطف الخاص على العام اعتناء بشأنه ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ أمر (١) إباحة على إرادة القول
أي وقلنا أو قائلين، والطيبات المستلذات، وذكرها لمنة عليهم أو الحلالات فهو نهي عن الادخار، و(من) للتبعيض
وإما من جنسها للجنس أو للبدل، ومثله من زعم أن هذا على حذف مضاف أي من عوض طيبات فالمراد أن
الله سبحانه عوضهم عن جميع ما كانوا استلذوه من قبل من المن والسلوى فكانا بدلا من الطيبات، و(ما) موصولة
والعائد محذوف أي رزقناكموه أو مصدرية والمصدر بمعنى المفعول، ومما ينبغي أن يفهم من الآية أنه لا يكفي
وضع المالك الطعام بين يدي الإنسان في إباحة الأكل بل لا يجوز التصرف فيه إلا بإذن المالك (٢) وهو أحد
أقوال في المسألة ﴿وما ظلمونا﴾ عطف على محذوف أي فظلموا بأن لم يقابلوا النعم بالشكر أو عصوا بأن كفروا
هذه النعم (وما ظلمونا) بذلك، وجوز بعضهم في البحر أن لا يقدر محذوف لأنه قد صدر منهم ارتكاب قبائح من اتخاذ
العجل إلهاً وسؤال رؤيته تعالى ظلماً وغير ذلك فجاء قوله تعالى: (وما ظلمونا) نفياً منفيه تعالى عن أن ما وقع
منهم من تلك القبائح لم يصل إلينا نقص ولا ضرر، وفي هذا دليل على أنه ليس من شرط نفي الشيء عن الشيء
إمكان وقوعه لأن ظلم الإنسان لله تعالى لا يمكن وقوعه البتة ﴿ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ٥٧﴾ بالكفران
أو بما فعلوا إذ لا يتخطاهم ضرره، وتقديم المفعول للدلالة على القصر الذي يقتضيه النفي السابق، وفيه ضرب
تهكم بهم، والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على تماديهم في الظلم واستمرارهم عليه، وفي ذكر (أنفسهم)
بجمع القلة تحقير لهم وتقليل، والنفس العاصية أذل من كل ذليل ﴿وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية﴾ منصوبة
على الظرفية عند سيبويه، والمفعولية عند الأخفش، والظاهر أن الأمر بالدخول على لسان موسى عليه السلام
كالأوامر السابقة واللاحقة، والقرية بفتح القاف والكسر لغة أهل اليمن من قريت إذا جمعت سميت
بذلك لأنها تجمع الناس على طريقة المساكنة، وقيل: إن قلوا قيل لها قرية، وإن كثروا قيل لها مدينة، وأقل
بعضهم حد القلة إلى ثلاثة، والجمع قرى على غير قياس، وقياس مثله فعال كظبية وظباء، وفي المراد بها هنا خلاف فعن

(١) وفي البحر أن من ذهب إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة قال: المراد دوموا على ... اهـ منه
(٢) ثانيها أنه يملك بالوضع فقط، وثالثها بالأخذ، ورابعها أنه لا يملك أصلا بل يطعم به على ملك المالك اهـ منه

﴿ فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون ٥٩ ﴾ وضع المظهر موضع المضمر مبالغة في تقبيح أمرهم، وإشعاراً بكون ظلمهم وتغييرهم أنفسهم بترك ما يوجب نجاتها، أو وضعهم غير المأمور به موضعه سبباً لإنزال الرجز - وهو العذاب - ويكسر راؤه ويضم - والضم لغة بني الصعدات - وبه قرأ ابن محيصن - والمراد به هنا كما روي عن ابن عباس - الظلمة والموت، ويروى أنه مات منهم في ساعة أربعة وعشرون ألفاً، وقال وهب: طاعون عذبوا به أربعين ليلة ثم ماتوا بعد ذلك، وقال ابن جبير: ثلج هلك به منهم سبعون ألفاً - فإن فسر بالثلج - كان كونه (من السماء) ظاهراً - وإن بغيره - فهو إشارة إلى الجهة التي يكون منها القضاء أو مبالغة في علوه بالقهر والاستيلاء، وذكر بعض المحققين أن الجار والمجرور ظرف مستقر وقع صفة (رجزاً) و(بما كانوا يفسقون) متعلق بمنفيات عن العامل علة له، وكلمة (ما) مصدرية، والمعنى (أنزلنا على الذين ظلموا) لظلمهم عذاباً مقدراً بسبب كونهم مستمرين على - الفسق - في الزمان الماضي، وهذا أولى من جعل الجار والمجرور ظرفاً لغواً متعلقاً (بأنزلنا) لظهوره على سائر الأقوال، ولئلا يحتاج في تعليل - الإنزال - بالفسق - بعد التعليل المستفاد من تعليق بالظلم إلى القول بأن الفسق - عين - الظلم - وكرر تأكيداً، أو أن - الظلم أعم - والفسق - لابد أن يكون من الكبائر، فبعد وصفهم - بالظلم - وصفوا - بالفسق - للإيذان بكونه من الكبائر، فمن ﴿ الأول ﴾ (١) يندفع الماء ﴿ والثاني ﴾ لا يندفع ركاكة التعليل، وما قيل إنه تعليل - للظلم - فيكون إنزال العذاب مسبباً عن - الظلم - المسبب عن - الفسق - ليس بشيء، إذ - ظلمهم - المذكور سابقاً، الذي هو سبب الإنزال لا يحتاج إلى العلة، وقد احتج بعض الناس بقوله تعالى: (فبدل) الخ: وترتب العذاب على التبديل، على أن ما ورد به التوقيف من الأقوال لا يجوز تغييره ولا تبديله بلفظ آخر. وقال قوم: يجوز ذلك إذا كانت الكلمة الثانية تسد مسد الأولى (٢)، وعلى هذا جرى الخلاف - في السحر - في قراءة القرآن بالمعنى ورواية الحديث به، وجرى في تكبيرة الإحرام، وفي تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع والتمليك، والبحث مفصل في محله هذا. وقد ذكر مولانا الإمام الرازي رحمه الله تعالى أن هذه الآية ذكرت في الأعراف مع مخالفة من وجوه الكلمات - ﴿ الأول ﴾ قال هنا: (وإذ قلنا) لتقدم ذكر النعم، فلابد من ذكر المنعم، وهناك (وإذ قيل) إذ لا إبهام بعد تقديم التصريح به - ﴿ الثاني ﴾ قال هنا: (ادخلوا) وهناك (اسكنوا) لأن الدخول مقدم، ولذا قدم وضعاً لما هو مقدم طبعاً. ﴿ الثالث ﴾ قال هنا: (خطاياكم) بجمع الكثرة، لما أضاف ذلك القول إلى نفسه، واللائق بجوده غفران الذنوب الكثيرة، وهناك (خطيئاتكم) بجمع القلة، إذ لم يصرح بالفاعل. ﴿ الرابع ﴾ قال هنا: (رغداً) دون هناك لإسناد الفعل إلى نفسه هنا، فناسب ذكر الإنعام الأعظم وعدم الإسناد هناك.

﴿ الخامس ﴾ قال هنا: (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وهناك بالعكس، لأن الواو لمطلق الجمع، وأيضاً المخاطبون يحتمل أن يكون بعضهم مذنبين، والبعض الآخر ما كانوا كذلك، فالمذنب لابد وأن يكون اشتغاله بحط الذنب مقدماً على اشتغاله بالعبادة، فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا: (حطة) ثم يدخلوا، وأما الذي لا يكون مذنباً فالأولى به أن يشتغل ﴿ أولاً ﴾ بالعبادة ثم يذكر التوبة ﴿ ثانياً ﴾ للهضم وإزالة العجب فهؤلاء يجب أن يدخلوا ثم يقولوا - فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى هذين القسمين، لا جرم

(١) الأول لأبي مسلم، والثاني للرازي، والثالث للجليل اهـ منه

(٢) قوله: تسد الأولى كذا بخط مؤلفه، ولعل فيه سقطاً من قلمه، والأصل تسد مسد الأولى اهـ

ذكر حكم كل واحد منهما في سورة أخرى . (السادس) قال هنا : (وسنزيد) ـ بالواو ـ وهناك بدونه ، إذ جعل ـ المغفرة ـ مع الزيادة جزاء واحداً لمجموع الفعلين ، وأما هناك فالمغفرة جزاء قول (حطة) والزيادة جزاء الدخول فترك ـ الواو ـ يفيد توزع كل من الجزاءين على كل من الشرطين . (السابع) قال هنا : (الذين ظلموا منهم) وهناك لم يذكر (منهم) لأن أول القصة هنا مبني على التخصيص بـ (من) حيث قال : (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) فخص في آخر الكلام ليطابق أوله ، ولما لم يذكر في الآيات التي قبل (فبدل) هنا تمييزاً وتخصيصاً لم يذكر في آخر القصة ذلك . (الثامن) قال هنا : (فأنزلنا) وهناك (فأرسلنا) لأن الإنزال يفيد حدوثه في أول الأمر ، والإرسال يفيد تسليطه عليهم واستئصاله لهم ، وذلك يكون بالآخرة . (التاسع) قال هنا : (فكلوا) ـ بالفاء ـ وهناك ـ بالواو ـ لما مر في (فكلا منها رغداً) وهو أن كل فعل عطف عليه شيء ـ وكان الفعل بمنزلة الشرط ، وذلك الشيء بمنزلة الجزاء ـ عطف الثاني على الأول ـ بالفاء ـ دون ـ الواو ـ فلما تعلق الأكل بالدخول في سورة البقرة : (فكلوا) ولما لم يتعلق ـ الأكل بالسكون ـ في الأعراف قيل : (وكلوا) . (العاشر) قال هنا : (يفسقون) وهناك (يظلمون) لأنه لما بين هنا كون الفسق ظلماً اكتفى بلفظ ـ الظلم ـ هناك انتهى ، ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من النظر . أما في الأول والثاني والثامن والعاشر فلأنها إنما تصح إذا كانت سورة البقرة متقدمة على سورة الأعراف نزولاً ـ كما أنها متقدمة عليها ترتيباً وليس كذلك ، فإن سورة البقرة كلها مدنية ، وسورة الأعراف كلها مكية إلا ثمان آيات من قوله تعالى : (واسألهم عن القرية) إلى قوله تعالى : (وإذ نتقنا الجبل) وقوله تعالى : (اسكنوا هذه القرية) داخل في الآيات المكية ، فحينئذ لا تصح الأجوبة المذكورة . وأما ما ذكر في التاسع فيرد عليه منع عدم تعلق ـ الأكل بالسكون ـ لأنهم إذا سكنوا القرية تسبب سكناهم ـ للأكل ـ منها كما ذكر الزمخشري ، فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والأكل منها ، فحينئذ لا فرق بين (كلوا) و (فكلوا) فلا يتم الجواب . وأما الثالث فلأنه تعالى ـ وإن قال في الأعراف : (وإذ قيل) ـ لكنه قال في السورتين : (نغفر لكم) وأضاف ـ الغفران ـ إلى نفسه ، فبحكم تلك المناسبة ينبغي أن يذكر في السورتين ـ جمع الكثرة ـ بل لا شك أن رعاية (نغفر لكم) أولى من رعاية (وإذ قيل لهم) لتعلق ـ الغفران ـ بخطاياهم ـ فلا يخفى على العارف بالمزايا . وأما الرابع فلأنه تعالى ـ وإن لم يسند الفعل إلى نفسه تعالى ـ لكنه مسند إليه في نفس الأمر ـ فينبغي أن يذكر الإنعام الأعظم في السورتين . وأما الخامس فلأن القصة واحدة ، وكون بعضهم مذنبين وبعضهم غير مذنبين محقق ، فعلى مقتضى ما ذكر ـ ينبغي أن يذكر (وقولوا حطة) مقدماً في السورتين . وأما السادس فلأن القصة واحدة ، وأن ـ الواو ـ لمطلق الجمع ، وقوله تعالى : (نغفر) في مقابلة (وقولوا) سواء قدم أو أخر ، وقوله تعالى : (وسنزيد) في مقابلة (وادخلوا) سواء ذكر ـ الواو ـ أو ترك ، وأما السابع فلأنه تعالى قد ذكر من قبل (فبدل) ما يدل على التخصيص والتمييز حيث قال سبحانه : (وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم) الخ بكلمات الخطاب وصيغته ـ فاللائق حينئذ أن يذكر لفظ (منهم) أيضاً ، والجواب الصحيح عن جميع هذه السؤالات وما عداها ـ ما ذكره الزمخشري ـ من أنه لا بأس باختلاف العبارتين إذا لم يكن هناك تناقض ، ولا تناقض بين قوله تعالى : (اسكنوا هذه القرية) وقوله : (ادخلوا) لأنهم إذا سكنوا القرية فتسبب سكناهم للأكل منها ، فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والأكل منها ، وسواء قدموا (الحطة) على ـ دخول الباب ـ أو أخروها ـ فهم جامعون في الإيجاد بينهما ، وترك ذكر ـ الرغد ـ لا يناقض

بعض الآثار أنهم قالوا فيه : من لنا بحر الشمس ، فظلل عليهم الغمام ، وقالوا : من لنا بالطعام ، فأنزل الله تعالى عليهم المن والسلوى ، وقالوا : من لنا بالماء ، فأمر موسى بضرب الحجر ، وتغيير الترتيب لقصد إبراز كل من الأمور المعدودة في معرض أمر مستقل واجب التذكير والتذكر ، ولو روعي الترتيب الوقوعي لفهم أن الكل أمر واحد أمر بذكره ، والاستسقاء طلب السقيا عند عدم الماء أو قلته ، قيل : ومفعول استسقى محذوف أي ربه أو ماء ، وقد تعدى هذا الفعل في الفصيح إلى المستسقى منه تارة وإلى المستسقى أخرى كما في قوله تعالى : (وإذ استسقاه قومه) وقوله :

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ... ثمال اليتامى عصمة للأرامل

وتعديته إليهما مثل أن تقول : استسقى زيد ربه الماء لم نجدها في شيء من كلام العرب ، واللام متعلقة بالفعل وهي سببية أي لأجل قومه ﴿فقلنا اضرب بعصاك الحجر﴾ أي فأجبناه (فقلنا) الخ ، والعصا مؤنث ، والألف منقلبة عن واو بدليل عصوان وعصوته أي ضربته بالعصا ، ويجمع على أفعل شذوذاً وعلى فعول قياساً فيقال : أعص وعصي ، وتتبع حركة العين حركة الصاد ، و (الحجر) هو هذا الجسم المعروف ، وجمعه أحجار وحجار ، وقالوا : حجارة ، واشتقوا منه فقالوا : استحجر الطين ، والاشتقاق من الأعيان قليل جداً ، والمراد بهذه العصا العصا المسؤول عنها في قوله تعالى : (وما تلك بيمينك يا موسى) والمشهور أنها من آس الجنة ، طولها عشرة أذرع طول موسى عليه السلام ، ولها شعبتان تتقدان في الظلمة ، توارثها الأصاغر عن الأكابر حتى وصلت إلى شعيب ومنه إلى موسى عليهما السلام ، وقيل : رفعها له ملك في طريق مدين ، وفي المراد من (الحجر) خلاف ، فقال الحسن : لم يكن حجراً معيناً بل أي حجر ضربه انفجر منه الماء ، وهذا أبلغ في الإعجاز وأبين في القدرة ، وقال وهب : كان يقرع لهم أقرب حجر فتنفجر ، وعلى هذا اللام فيه للجنس ، وقيل : للعهد ، وهو حجر معين حمله معه من الطور مكعب له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين ، لكل سبط عين تسيل في جدول إلى السبط الذي أمرت أن تسقيهم ، وكانوا ستمائة ألف ما عدا صغارهم ، وسعة المعسكر اثنا عشر ميلاً ، وقيل : حجر كان عند آدم ووصل مع العصا إلى شعيب فدفعه إلى موسى ، وقيل : هو الحجر الذي فر بثوبه ، والقصة معروفة ، وقيل : حجر أخذه من قعر البحر خفيف يشبه رأس الآدمي كان يضعه في مخلاته ، فإذا احتاج إليه ضربه ، والروايات في ذلك كثيرة ، وظاهر أكثرها التعارض ، ولا يبنى على تعيين هذا الحجر أمر ديني ، والأسلم تفويض علمه إلى الله تعالى .

﴿فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً﴾ عطف على مقدر ، أي فضرب فانفلق ، ويدل على هذا المحذوف وجود الانفجار ، ولو كان ينفجر دون ضرب لما كان للأمر فائدة ، وبعضهم يسمي هذه الفاء الفصيحة ويقدر شرطاً أي فإن ضربت فقد (انفجرت) وفي المغني أن هذا التقدير يقتضي تقدم الانفجار على الضرب ، إلا أن يقال : المراد فقد حكمنا بترتب الانفجار على ضربك ، وقال بعض المتأخرين (1) : لا حذف ، بل الفاء للعطف وإن مقدرة بعد الفاء كما هو القياس بعد الأمر عند قصد السببية ، والتركيب من قبيل (زرني فأكرمك) أي (اضرب بعصاك الحجر) فأن انفجرت فليكن منك الضرب فالانفجار ، ولا يخفى ما في

(1) هو عصام الدين اه منه

العيون . وقيل : المراد به الماء وحده لأنه يشرب ويؤكل مما ينبت منه ، وضعف بأنه لم يكن أكلهم في التيه من زرع ذلك الماء كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿ يخرج لنا مما تنبت الأرض ﴾ و﴿ لن نصبر على طعام واحد ﴾ ويلزم عليه أيضاً الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ يؤول إلى - كلوا واشربوا من الماء - ويكون نسبة الشرب إليه باعتبار ذاته والأكل بإرادة ما هو سبب عنه ، أو القول بحذف متعلق أحد الفعلين أي كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله ، وقول بعض المتأخرين إن رزق الله - عبارة عن الماء ، وفي الآية إشارة إلى إعجاز آخر وهو أن هذا الماء كما يروي العطشان يشبع الجوعان فهو طعام وشراب - بعيد غاية البعد ، وأقرب منه أن لا يكون ﴿ كلوا واشربوا ﴾ بتقدير القول من تتمة ما يحكى عنهم بل يجعل أمراً مرتباً على ذكرهم ما وقع وقت الاستسقاء على وجه الشكر والتذكير بقدرة الله تعالى فهو أمر للمخاطبين بهذه الحكاية بأكلهم وشربهم مما يرزقهم الله تعالى ، وعدم الإفساد بإضلال الخلق وجمع عرض الدنيا ويكون فصله عما سبق لأنه بيان للشكر المأمور أو نتيجة المذكور ، واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال لأن أقل درجات هذا الأمر أن يكون للإباحة فيقتضي أن يكون الرزق مباحاً فلو وجد رزق حرام لكان الرزق مباحاً وحراماً ، وأنه غير جائز ، والجواب أن الرزق هنا ليس بعام إذ أريد المن والسلوى والماء المتفجر من الحجر ، ولا يلزم من حلية معين ما من أنواع الرزق حلية جميع الرزق وعلى تسليم العموم يلزم التبعيض ﴿ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ٦٠ ﴾ لما أمروا بالأكل والشرب من رزق الله تعالى ولم يقيد ذلك عليهم بزمان ولا مكان ولا مقدار كان ذلك إنعاماً وإحساناً جزيلاً إليهم ، واستدعى ذلك التبسط في المأكل والمشرب نهاهم عما يمكن أن ينشأ عن ذلك وهو الفساد حتى لا يقابلوا تلك النعم بالكفران ، والعثي الطغيان عند بعض المحققين يجوزه الحد مطلقاً فساداً كان أو لا فهو كالاعتداء ، ثم غلب في الفساد ، و﴿ مفسدين ﴾ على هذا حال غير مؤكدة ، وهو الأصل فيها كما يدل عليه تعريفها ، وذكر أبو البقاء أن العثي الفساد والحال مؤكدة ، وفيه أن مجيء الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذهب الجمهور . وذهب الزمخشري أن معناه أشد الفساد والمعنى لا تتمادوا في الفساد حال إفسادكم ، لأنهم كانوا متمادين فقصد النهي عما كانوا عليه من التمادي في الفساد وهو من أسلوب ﴿ لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ﴾ وإلا فالفساد أيضاً منكر منهي عنه ، وفيه أنه تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا ، والمراد من ﴿ الأرض ﴾ عند الجمهور أرض التيه . ويجوز أن يريدها وغيرها مما قدروا أن يصلوا إليها فينالها فسادهم ، ويجوز أن يريد الأرضين كلها و(أل) لاستغراق الجنس ، ويكون فسادهم فيها من جهة أن كثرة العصيان والإصرار على المخالفات والبطر يؤذن بانقطاع الغيث وقحط البلاد ونزع البركات ، وذلك انتقام يعم الأرض ، هذا ثم إن ظاهر القرآن لا يدل على تكرر هذا الاستسقاء ولا الضرب ولا الانفجار فيحتمل أن يكون ذلك متكرراً ، ويحتمل أن يكون ذلك مرة واحدة والواحدة هي المتحققة . والحكايات في هذا الأمر كثيرة وأكثرها لا يصح له ، وقد أنكر بعض الطبيعيين هذه الواقعة . وقال كيف يعقل خروج الماء العظيم الكثير من الحجر الصغير ، وهذا المنكر مع أنه لم يتصور قدرة الله تعالى في تمييز الطبائع والاستحالات فقد ترك النظر على طريقتهم إذ قد تقرر عندهم أن حجر المغناطيس يجذب الحديد والحجر الحلاق يحلق الشعر والحجر الباغض للخل ينفر منه ، وذلك كله من أسرار الطبيعة وإذا لم يكن مثل ذلك منكراً عندهم فليس يمتنع أن يخلق في حجر آخر قوة جذب الماء من تحت الأرض ، ويكون خلق تلك القوة عند ضرب العصا أو عند أمر موسى عليه السلام على ما ورد أنه كان بعد ذلك يأمره فيتفجر ولا ينافيه انفصاله عن الأرض كما وهم ، ويحتمل أيضاً أن يقلب الله تعالى بواسطة قوة أودعها في الحجر - الهواء

ماء بل بالتأثير في أجزائه وخلق الرطوبة فيها، والله تعالى على كل شيء قدير، وعطش العارف من الإيمان بحرف
الروح الإنسانية وصفاتها في عالم القلب بمثابة موسى ودعائه وهو مستسقي ربه لارواحها بماء الحكمة والمعرفة
وهو مأمور بضرب عصا لا إله إلا الله وهي شعبتان من النفي والإثبات تتقدان نوراً عند استيلاء ظلمات النفس،
وقد صدرت من حضرة العزة على حجر القلب الذي هو كالحجارة أو أشد قسوة (فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً)
من ماء الحكمة لأن كلمة لا إله إلا الله اثنا عشر حرفاً فانفجر من كل حرف عين قد علم كل سبط من أسباط
صفات الإنسان، وهي اثنا عشر سبطاً من الحواس (١) الظاهرة والباطنة، واثنان من القلب والنفس، ولكل
واحد منهم مشرب من عين تجري من حرف من حروف الكلمة، و(قد علم) مشربه ومشرب كل واحد حيث
ساقه رائده وقاده قائده فمن مشرب عذب فرات، ومشرب ملح أجاج، فالنفوس ترد مناهل التقوى والطاعات،
والأرواح تشرب من زلال الكشوف والمشاهدات، والأسرار تروى من عيون الحقائق بكأس تجلي الصفات
عن ساقي (وسقاهم ربهم شراباً طهوراً) فلا اضمحلال في حقيقة الذات (كلوا واشربوا من رزق الله) بأمره
ورضاه، (ولا تعثوا) في هذا العالم (مفسدين) بترك الأمر واختيار الوزر وبيع الدين بالدنيا وإيثار الأولى على العقبى
وتقديمهما على الأولى {وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ} تضجر أبدوا في تداول المن وتفصيلها
وهو إجابة سؤالهم بقوله تعالى: (اهبطوا) الخ مع استحقاقهم حال السخط لأنهم كفروا نعمة إنزال الطعام
اللذيذ عليهم وهم في التيه من غير كد ولا تعب حيث سألوا (لن نصبر) فإنه يدل على كراهتهم إياه إذ الصبر حبس
النفس في المضيق، ولذا أنكر عليه بقوله تعالى: (أتستبدلون) الخ، فالآية في الأسلوب مثل قوله تعالى: (وإذ قالوا
يا موسى لن نؤمن لك) الخ، حيث عاملوا بعد سماع الكلام وأهلكوا، ثم أفاض عليهم نعمة الحياة، فكفروا لا نا
السابق، ومن هذا ظهر ضعف ما قال الإمام الرازي ــ لو كان سؤالهم معصية لما أجابهم، لأن الإجابة
إلى المعصية معصية ــ وهي غير جائزة على الأنبياء، وإن قوله تعالى: (كلوا واشربوا) أمر إباحة لا إيجاب،
فلا يكون تركهم غير ذلك الطعام معصية، ووصف الطعام بواحد وإن كانا طعامين (المن والسلوى) الذين
رزقوهما في التيه، إما باعتبار كونه على نهج واحد كما يقال: طعام مائدة الأمير واحد ــ ولو كان ألواناً شتى ــ
بمعنى أنه لا يتبدل ولا يتغير بحسب الأوقات، أو باعتبار كونه ضرباً واحداً لأن (المن والسلوى) من طعام
أهل التلذذ والسرف، وكأن القوم كانوا فلاحة فأرادوا إلا ما ألفوه، وقيل: إنهم كانوا يطبخونهما معاً فيصير
طعاماً واحداً، والقول بأن هذا القول كان قبل نزول (السلوى) نازل من القول، وأهون منه القول بأنهم
أرادوا بالطعام الواحد (السلوى) لأن (المن) كان شراباً، أو شيئاً يتحلون به فلم يعدوه طعاماً آخر، وإلا
نزل القول بأنه عبر بالواحد عن الاثنين كما عبر بالاثنين عن الواحد في نحو (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وإنما
يخرج من أحدهما ــ وهو الملح دون العذب ــ {فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ} أي سله لأجلنا بدعائك إياه ــ بأن يخرج لنا
كذا وكذا ــ والفاء ــ لسببية عدم الصبر للدعاء، ولغة بني عامر (فادع) ــ بكسر العين ــ جعلوا ــ دعا ــ من ذوات
الياء ــ كرمى، وإنما سألوا من موسى أن يدعو لهم، لأن دعاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أقرب للإجابة من
دعاء غيرهم، على أن دعاء الغير للغير مطلقاً أقرب إليها ــ فما ظنك بدعاء الأنبياء لأممهم؟ ــ ولهذا قال ﷺ

(١) قوله: من الحواس الخ كذا بخطه اهـ مصححه

﴿ فإن قلت ﴾ كونهم لا يصبرون (على طعام واحد) أنهم طالبوا ضم ذلك إليه ـ لا استبداله به ـ أجيب بأن قولهم: (لن نصبر) يدل على كراهتهم ذلك الطعام، وعدم الشكر على النعمة دليل الزوال، فكأنهم طلبوا زوالها ومجيء غيرها، وقيل: إنهم طلبوا ذلك، وخطابهم بهذا إشارة إلى أنه تعالى إذا أعطاهم ما سألوا منع عنهم (المن والسلوى) فلا يجتمعان، وقيل: الاستبدال في المائدة ـ وهو كما ترى ـ وقرأ أبي ـ أتبدلون ـ وهو مجاز ـ لأن التبديل ليس لهم ـ إنما ذلك إلى الله تعالى ـ لكنهم لما كانوا يحصل التبديل بسؤالهم جعلوا مبدلين، وكان المعنى أتسألون تبديل الذي الخ، و(الذي) مفعول (تستبدلون) وهو الحاصل، و(الذي) دخلت عليه الباء هو الزائل، وهو (أدنى) صلة (الذي) وهو هنا واجب الإثبات ـ عند البصريين ـ إذ لا طول، و(أدنى) إما من الدنو أو مقلوب من الدون. وهو على الثاني ظاهر، وعلى الأول مجاز استعير فيه الدنو بمعنى القرب المكاني للخسة كما استعير البعد للشرف، فقيل: بعيد المحل بعيد الهمة، ويحتمل أن يكون مهموزاً من الدناءة. وأبدلت فيه ـ الهمزة ألفاً ـ ويؤيده قراءة زهير والكسائي (أدنأ) بالهمز، وأريد (بالذي هو خير) (المن والسلوى) ومعنى خيرية هذا المأكول بالنسبة إلى ذلك غلاء قيمته وطيب لذته والنفع الحاصل في تناوله، وعدم الكلفة في تحصيله، وخلوه عن الشبهة في حله ﴿اهبطوا مصراً﴾ جملة محكية بالقول كالأولى، ولم يعطف إحداهما على الأخرى في الحكي لأن الأولى خبر معنى، وهذه ليست كذلك، ولكونها كالتتمة لها فإن الإهباط طريق الاستبدال. هذا إذا جعل الجملتان من كلام الله تعالى أو كلام موسى، وإن جعل إحداهما من موسى والأخرى من الله تعالى، فوجه الفصل ظاهر، والوقف على خير كاف ﴿على الأول﴾ وتام ﴿على الثاني﴾ والهبوط يجوز أن يكون مكانياً بأن يكون التيه أرفع من المصر، وأن يكون رتبياً، وهو الأنسب بالمقام، وقرىء (اهبطوا) بضم الهمزة والباء ـ والمصر ـ البلد العظيم وأصله الحد والحاجز بين الشيئين، قال:

وجاعل الشمس (مصراً) لا خفاء به ... بين النهار وبين الليل قد فصلا

وإطلاقه على البلد لأنه ممصور أي محدود، وأخذه من مصرت الشاة أمصرها ـ إذا حلبت كل شيء في ضرعها ـ بعيد، وحكي عن أشهب أنه قال: قال لي مالك: هي مصر قريتك مسكن فرعون ـ فهو إذاً علم ـ وأسماء المواضع قد تعتبر من حيث المكانية فتذكر، وقد تعتبر من حيث الأرضية فتؤنث، فهو ـ إن جعل علماً ـ مؤنث إما باعتبار كونه بلدة، فالصرف مع العلمية والتأنيث لسكون الوسط، وإما باعتبار كونه ـ بلداً ـ فالصرف على بابه، إذ العلمية الواحدة لا تمكن في منعه، ويؤيده ما قاله الإمام مالك رضي الله تعالى عنه أنه في مصحف ابن مسعود (مصر) بلا ـ ألف بعد الراء، ويبعده أن الظاهر من التنوين التنكير، وأن قوله تعالى: (ادخلوا الأرض المقدسة) يعني الشام التي كتب الله تعالى لكم للوجوب ـ كما يدل عليه عطف النهي ـ وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى. وأن يكون الأمر بالهبوط مقصوراً على بلاد التيه ـ وهو ما بين بيت المقدس إلى قنسرين ـ ومن الناس من جعل (مصر) معرب ـ مصرائيم ـ كإسرائيل اسم لأحد أولاد نوح عليه السلام ـ وهو أول من اختطها ـ فسميت باسمه، وإنما جاز الصرف حينئذ لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التعريب والتصرف فيه فافهم وتدبر ﴿فإن لكم ما سألتم﴾ تعليل للأمر بالهبوط، وفي البحر أنه جواب للأمر ـ وكما يجاب بالفعل يجاب بالجملة، وفي ذلك محذوفان ما يربط الجملة بما قبلها والضمير العائد على (ما) والتقدير، فإن لكم فيها ما سألتموه

على أن كلا واحد منهما مستقل في استحقاق الضرب فكيف إذا اجتمعا، وضعف هذا الوجه بأن التكرار خلاف الأصل مع فوات معنى تفصيل حصل بالأول، وسادسها بأنه لا يظهر حينئذ لإيراد كلمة ذلك فائدة إذ الظاهر (بما عصوا) الخ ويفوت أيضا ما يفوت. وحظ العارف من هذه الآيات الاعتبار بحال هؤلاء الذين لم يرضوا بالقضاء ولم يشكروا على النعماء ولم يصبروا على البلواء كيف ضرب عليهم ذل الطغيان قبل وجود الأكوان، وقهرهم سطوة الملكوت في بيداء الخذلان وألبس قلوبهم حب الدنيا وأحطهم من الدرجة العليا.

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ الطعام الواحد هو الغذاء الروحاني من الحكمة والمعرفة، ومنبت الأرض هو الشهوات الخسيسة واللذات الخبيثة والتفكهات الباردة النابتة من أرض النفوس الدنية في مصر البدن المزعجة للذلة لذاتها والمسكنة لها لا كذا والهلاك لمن اختارها بسبب طلب ذلك الاحتجاب عن آيات الله تعالى وتجلياته وتسويد القلوب بدرن الذنوب، وقطع وريدها بقطع واردها، والذي جر إلى هذا الغفلة عن المحبوب، والاعتياض بالأغيار عن ذلك المطلوب تبارك الله تعالى عنا وتمم العافية ﴿ إن الذين آمنوا ﴾ لما جر الكلام إلى ذكر وعيد أهل الكتاب قرن به ما يتضمن الوعد جريا على عادته سبحانه من ذكر الترغيب والترهيب وبهذا يتضح وجه توسيط هذه الآية وما قبلها بين تعداد النعم، وفي المراد بـ(الذين آمنوا) هنا أقوال، فالمروي عن سفيان الثوري أنهم المؤمنون بألسنتهم وهم المنافقون بدليل انتظامهم في سلك الكفرة والتعبير عنهم بذلك دون عنوان النفاق للتصريح بأن تلك المرتبة وإن عبر عنها بالإيمان لا تجديهم نفعا ولا تنجيهم من ورطة الكفر قطعا، وعن السدي أنهم الحنيفيون ممن لم يلحق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة وورقة بن نوفل ومن لحقه كأبي ذر وبحيرى ووفد النجاشي الذين كانوا ينتظرون البعثة، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهم المؤمنون بعيسى قبل أن يبعث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وروى السدي عن أشياخه أنهم المؤمنون بموسى إلى أن جاء عيسى عليهما السلام فآمنوا به، وقيل إنهم أصحاب سلمان الذين قص حديثهم على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لهم في النار، فأظلمت الأرض عليه كما روي عن مجاهد فنزلت عند ذلك الآية إلى (يحزنون) قال سلمان فكأنه كشف عني جبل، وقيل: إنهم المتدينون بدين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مخلصين أو منافقين واختاره القاضي، وكأن سبب الاختلاف قوله تعالى فيما بعد: (من آمن) الخ فإن ذلك يقتضي أن يكون المراد من أحدهما غير المراد من الآخر، وأقل الأقوال مؤنة أولها ﴿ والذين هادوا ﴾ أي تهودوا يقال: هاد وتهود إذا دخل في اليهودية، ويهود إما عربي من هاد إذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل، ووجه التخصيص كون توبتهم أشق الأعمال كما مر، وإما معرب يهوذا بذال معجمة وألف مقصورة كأنهم سموا باسم أكبر أولاد يعقوب عليه السلام، وقرىء (هادوا) بفتح الدال أي مال بعضهم إلى بعض ﴿ والنصارى ﴾ جمع نصران بمعنى نصراني، وورود ذلك في كلام العرب وإن أنكره البعض كقوله:

تراه إذا دار العشي محنفا ... ويضحى لديه وهو (نصران) شامس

ويقال في المؤنث نصرانة كندمان وندمانة قال سيبويه وأنشد: كما سجدت نصرانة لم تحنف. والياء في نصراني عنده للمبالغة كما يقال للأحمر أحمري إشارة إلى أنه عريق في وصفه، وقيل: إنها للفرق بين الواحد والجمع كزنج وزنجي وروم ورومي، وقيل: النصارى جمع نصري كمهري ومهارى حذفت إحدى ياءيه وقلبت الكسرة فتحة للتخفيف فقلبت الياء ألفا. وإلى ذلك ذهب الخليل، وهو اسم لأصحاب عيسى عليه السلام، سموا بذلك لأنهم

نصروه ، أو لنصر بعضهم لبعض ، وقيل : إن عيسى عليه السلام ولد في بيت لحم بالقدس ثم سارت به أمه إلى مصر ولما بلغ اثنتي عشرة سنة عادت به إلى الشام وأقامت بقرية ناصرة ، وقيل : نصرانا ، وقيل : نصرى ، وقيل : نصرانة . وقيل : نصران ، وعليه الجوهري فسمي من معه باسمها ، أو أخذ لهم اسم منها ﴿ وَالصَّابِئِينَ ﴾ هم قوم مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين واتخاذهم وسائط ، ولما لم يتيسر لهم التقرب إليها بأعيانها والتلقي منها بذواتها فزعت جماعة منهم إلى هياكلها فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت ، وجماعة نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغني عن أحد شيئاً . فالفرقة الأولى هم عبدة الكواكب ، والثانية هم عبدة الأصنام وكل من هاتين الفرقتين أصناف شتى مختلفون في الاعتقادات والتعبدات ، والإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول : إنهم ليسوا بعبدة أوثان وإنما يعظمون النجوم كما تعظم الكعبة ، وقيل : هم قوم موحدون يعتقدون تأثير النجوم ويقرون ببعض الأنبياء كيحيى عليه السلام ، وقيل : إنهم يقرون بالله تعالى ويقرؤون الزبور ويعبدون الملائكة ويصلون إلى الكعبة ، وقيل : إلى مهب الجنوب ، وقد أخذوا من كل دين شيئاً ، وفي جواز مناكحتهم وأكل ذبائحهم كلام للفقهاء يطلب في محله ، واختلف في اشتقاقه فقيل : غير عربي ، وقيل : عربي من صبأ بالهمز إذا خرج أو من صبا معتلاً بمعنى مال لخروجهم عن الدين الحق وميلهم إلى الباطل ، وقرأ نافع وحده بالياء ، فإما على الأصل أو الإبدال للتخفيف .

﴿ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا ﴾ أي أحدث من هذه الطوائف إيماناً بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوات ، وبالنشأة الثانية على الوجه اللائق ، وأتى بعمل صالح حسبما يقتضيه الإيمان بما ذكر ، وهذا مبني على أول الأقوال ، والقائلون بآخرها منهم من فسر الآية بمن اتصف من أولئك بالإيمان الخالص بالمبدأ والمعاد على الإطلاق ، سواء كان ذلك بطريق الثبات والدوام عليه كإيمان المخلصين ، أو بطريق إحداثه وإنشائه كإيمان من عداهم من المنافقين ، وسائر الطوائف ، وفائدة التعميم للمخلصين مزيد ترغيب الباقين في الإيمان ببيان أن تأخرهم في الاتصاف به غير مخل بكونهم أسوة لأولئك الأقدمين ، ومنهم من فسرها بمن كان منهم في دينه قبل أن ينسخ مصدقاً بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملاً بمقتضى شرعه ، فيعم الحكم المخلصين من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمنافقين الذين تابوا ، واليهود والنصارى الذين ماتوا قبل التحريف والنسخ (والصابئين) الذين ماتوا زمن استقامة أمرهم إن قيل : إن لهم ديناً ، وهكذا يعم اليهود والصابئين الذين آمنوا بعيسى عليه السلام وماتوا في زمنه ، وكذا من آمن من هؤلاء الفرق بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم . وفائدة ذكر (الذين آمنوا) على هذا مع أن الوعيد السابق كان في اليهود لتسكين حمية اليهود بتسوية المؤمنين معهم في أن كونهم في دينه ﴿قبل النسخ﴾ يوجب الأجر ﴿وبعده﴾ يوجب الحرمان ، كما أن ذكر (الصابئين) للتنبيه على أنهم مع كونهم أبين المذكورين ضلالاً يتاب عليهم إذا صح منهم الإيمان والعمل الصالح ، فغيرهم بالطريق الأولى ، وانفهام قبل النسخ من (وعمل صالحاً) إذ لا صلاح في العمل بعده ، وهذا هو الموافق لسبب النزول لاسيما على رواية أن سلمان رضي الله تعالى عنه ذكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حسن حال الرهبان الذين صحبهم ، فقال : « ماتوا وهم في النار » فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فقال عليه الصلاة والسلام :

« من مات على دين عيسى عليه السلام قبل أن يسمع بي فهو على خير ، ومن سمع بي ولم يؤمن بي فقد هلك » .

والمناسب لعموم اللفظ وعدم صرفه إلى تخصيص (الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى) بالكفرة منهم

وتخصيص (من آمن) الخ بالدخول في ملة الإسلام، إلا أنه يرد عليه أنه مستلزم أن يكون (الصابئون) دين، وقد ذكر غير واحد أنه ليس لهم دين تجوز رعايته في وقت من الأوقات {في الملل والنحل} أن الصبوة في مقابلة الحنيفية، وبميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم: الصابئة، ولو سلم أنه كان لهم دين سماوي ثم خرجوا عنه، فمن مضى من أهل ذلك الدين قبل خروجهم منه ليسوا من (الصابئين) فكيف يمكن إرجاع الضمير الرابط بين اسم (إن) وخبرها إليهم على القول المشهور؟ وارتكاب إرجاعه إلى المجموع من حيث هو مجموع قصداً إلى إدراج الفريق المذكور فيهم ضرورة أن من كان من أهل الكتاب عاملاً بمقتضى شرعه قبل نسخه من مجموع أولئك الطوائف بحكم اشتماله على اليهود والنصارى وإن لم يكن من (الصابئين) مما يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه، على أن فيه بعد ما لا يخفى فتدبر. و(من) مبتدأ، وجوزوا فيها أن تكون موصولة والخبر جملة قوله تعالى: {فلهم أجرهم عند ربهم} ودخلت الفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط كما في قوله تعالى: {إن الذين فتنوا} الآية، وأن تكون شرطية، وفي خبرها خلاف هل الشرط، أو الجزاء، أو هما، وجملة (من آمن) الخ خبر (إن) فإن كانت (من) موصولة وهو الشائع هنا احتيج إلى تقدير ضمير عائد، وإن كانت شرطية لم يحتج إلى تقديره لأن العموم يغني عنه، فكأنه قيل: هؤلاء وغيرهم إذا آمنوا (فلهم) الخ على ما قالوا في قوله تعالى: {إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً} وجوز بعضهم أن تكون (من) بدلاً من اسم (إن) وخبرها (فلهم أجرهم) واختار أبو حيان أنها بدل من المعاطيف التي بعد اسم (إن) فيصح إذ ذاك المعنى، وكأنه قيل: (إن الذين آمنوا) من غير الأصناف الثلاثة، ومن آمن من الأصناف الثلاثة (فلهم) الخ. وقد جمعت ضمائر الثلاثة باعتبار معنى الموصول، كما أن إفراد ما في الصلة باعتبار لفظه، وفي البحر إن هذين الحملين لا يتأتيان إلا بإعراب (من) مبتدأ، وأما على إعرابها بدلاً فليس يجيء إلا حمل على اللفظ فقط فافهم، ثم المراد من الأجر الثواب الذي وعدوه على الإيمان والعمل الصالح، وإضافته إليهم واختصاصه بهم بمجرد الوعد لا بالاستيجاب كما وهمه الزمخشري رعاية للاعتزال، لكن تسميته أجراً لعدم التخلف، ويؤيد ذلك قوله تعالى: (عند ربهم) المشير إلى أنه لا يضيع لأنه عند لطيف حفيظ، وهو متعلق بما تعلق به (لهم)، ويحتمل أن يكون حالاً من (أجرهم).

{ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ٦٢} عطف على جملة (فلهم أجرهم) وقد تقدم الكلام على مثلها في آخر قصة آدم عليه السلام فأغنى عن الإعادة هنا {وإذ أخذنا ميثاقكم} تذكير بنعمة أخرى، ولأنه سبحانه إنما فعل ذلك لمصلحتهم، والظاهر من الميثاق هنا العهد، ولم يقل: مواثيقكم، لأن ما أخذ على كل واحد منهم أخذ على غيره، فكان ميثاقاً واحداً، ولعله كان بالانقياد لموسى عليه السلام، واختلف في أنه متى كان؟ فقيل: قبل رفع الطور، ثم لما نقضوه رفع فوقهم لظاهر قوله تعالى: {ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم} الخ، وقيل: كان معه {ورفعنا فوقكم الطور} الواو للعطف، وقيل: للحال، و(الطور) قيل: جبل من الجبال، وهو سرياني معرب، وقيل: الجبل المعين. وعن أبي حاتم عن ابن عباس أن موسى عليه السلام لما جاءهم بالتوراة وما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وأبوا قبولها، فأمر جبريل بقلع الطور فظلله فوقهم حتى قبلوا، وكان على قدر عسكرهم فرسخاً في فرسخ، ورفع فوقهم قدر قامة الرجل، واستشكل بأن هذا يجري مجرى الإلجاء

إلى الإيمان ينافي التكليف، وأجيب الإمام بأنه لا إلجاء لأن الأكثر فيه خوف السقوط عليهم، فإذا استمر في مكانه مدة، وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد، جاز أن يزول عنهم الخوف فيزول الإلجاء ويبقى التكليف، وقال العلامة: كأنه حصل لهم بعد هذا الإلجاء قبول اختياري، أو كان يكفي في الأمم السالفة مثل هذا الإيمان، وفيه ما قال السالكوتي: إن الكلام في أنه كيف يصح التكليف (بخذوا) الخ مع القسر، وقد تقرر أن مبناه على الاختيار، فالحق أنه إكراه، لأنه حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختاره لو خلي ونفسه، فيكون معدمًا للرضا لا للاختيار إذ الفعل يصدر باختياره كما فصل في الأصول، وهذا كالمحاربة مع الكفار، وأما قوله: (لا إكراه في الدين) وقوله سبحانه: (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) فقد كان قبل الأمر بالقتال ثم نسخ به ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ هو على إضمار القول أي قلنا أو قائلين (خذوا) وقال بعض الكوفيين: لا يحتاج إلى إضماره لأن أخذ الميثاق قول، والمعنى (وإذ أخذنا ميثاقكم) بأن تأخذوا ما آتيناكم - وليس بشيء - والمراد هنا - بالقوة - الجد والاجتهاد - كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ويؤول إلى عدم التكاسل والتغافل، وحينئذ لا تصلح الآية دليلا لمن ادعى أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لا يقال: خذ هذا بقوة، إلا والقوة حاصلة فيه لأن القوة بهذا المعنى لا تنكر صحة تقدمها على الفعل ﴿وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ﴾ أي ادرسوه واحفظوه ولا تنسوه، أو تدبروا معناه، أو اعملوا بما فيه من الأحكام، فالذكر يحتمل أن يراد به الذكر اللساني والقلبي والأعم منهما وربما يكون كاللازم لهما، والمقصود منهما أعني العمل ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٦٣﴾ قد تقدم الكلام على الترجي في كلامه تعالى، وقد ذكروا هنا أن كلمة لعل متعلقة بخذوا واذكروا، إما مجازًا بتحويل معناه بعد الاستعارة إلى تعليل ذي الغاية بغايته، أو حقيقة لرجاء المخاطب، والمعنى (خذوا) و(اذكروا) راجين أن تكونوا متقين، ويرجح المعنى المجازي أنه لا معنى لرجائهم فيما يطلق عليهم أعني التقوى اللهم إلا باعتبار تكلف أنهم سمعوا مناقب المتقين ودرجاتهم فلذا كانوا راجين للانخراط في سلكهم، وجوز المعتزلة كونها متعلقة بقلنا المقدر، وأولوا الترجي بالإرادة أي (قلنا) خذوا واذكروا إرادة أن تتقوا، وهو مبني على أصلهم الفاسد من أن إرادة الله تعالى لأفعال العباد غير موجبة للصدور لكونها عبارة عن العلم بالمصلحة، وجوز العلامة تعلقها إذا أول الترجي بالإرادة بخذوا أيضًا على أن يكون مبدأ الخطاب لا المقول، وجوز الشهاب أن يتعلق بالقول على تأويله بالطلب والتخلف فيه جائز، وفيه أن القول المذكور وهو (خذوا ما آتيناكم) بعينه طلب التقوى فلا يصح أن يقال: خذوا ما آتيناكم طالبًا منكم التقوى إلا بنوع تكلف فافهم ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ أي أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه وخالفتم، وأصل التولي الإعراض المحسوس ثم استعمل في الإعراض المعنوي كعدم القبول، ويفهم من الآية أنهم امتثلوا الأمر ثم تركوه.

﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ٦٤﴾ الفضل التوفيق للتوبة والرحمة قبولها، أو الفضل والرحمة بعثة رسول الله ﷺ وإدراكهم لمدته، والخطاب على الأول جار على سنن الخطابات السابقة مجازًا باعتبار الأسلاف، وعلى الثاني جار على الحقيقة، والخسران ذهاب رأس المال أو نقصه، والمراد لكنتم مغبونين هالكين بالانهماك في المعاصي، أو بالخبط في مهاوي الضلال عند الفترة، وكلمة لولا إما بسيطة أو مركبة من لو الامتناعية

وتقدم الكلام عليها وهو حرف النفي والاسم الواقع بعدها عند سيبويه مبتدأ خبره محذوف وجوبا لدلالة الحال عليه وسد الجواب مسده، والتقدير ولولا فضل الله ورحمته حاصلان، ولا يجوز أن يكون الجواب خبرا لكونه في الأغلب خاليا عن عائد إلى المبتدأ، وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف أي لولا ثبت فضل الله تعالى الخ، و(لكنتم) جواب لولا ويكثر دخول اللام على الجواب إذا كان موجبا، وقيل: إنه لازم إلا في ضرورة كقوله:

لولا الحياء ولولا الدين عبتكما ... ببعض ما فيكما إذ عبتما عوري

وجاء في كلامهم بعد اللام قد كقوله:

لولا الأمير ولولا خوف طاعته ... لقد شربت دما أحلى من العسل

وقد جاء أيضا حذف اللام وإبقاء قد نحو لولا زيد قد أكرمتك، وزعم أنه لم يجيء في القرآن مثبتا إلا باللام إلا فيما زعمه بعضهم أن قوله تعالى: (وهمّ بها) جواب لولا قدم عليها هنا ﴿ومن باب الإشارة والتأويل في الآية﴾ (وإذ أخذنا ميثاقكم) المأخوذ بالأزل بعقد توحيد الأفعال والصفات ورفعنا فوقكم طور الدماغ للتمكن من فهم المعاني وضبطها، أو أشار سبحانه بالطور إلى موسى القلب ورفعه إلى علو مراتب لأنه في محل الإرشاد (وقلنا خذوا) أي اقبلوا (ما آتيناكم) من كتاب العقل الفرقاني بجد، وعوا ما فيه من الحكم والمعارف والعلوم والشرائع لكي تتقوا الشرك والجهل والفسق (ثم أعرضتم) بإقبالكم إلى الجهة السفلية بعد ذلك فلولا حكمة الله تعالى بإمهاله وحكمه بإفضاله لعاجلكم العقوبة ولحل بكم عظيم المصيبة

إلى الله يدعى بالبراهين من أبى ... فإن لم يجب نادته بيض الصوارم

﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾ اللام موطئة لجواب قسم مقدر، وعلم هنا كعرف فلذلك تعدت إلى واحد، وظاهر هذا أنهم علموا أعيان المعتدين، وقدر بعضهم مضافا أي اعتداء الذين، وقيل: أحكامهم، (ومنكم) في موضع الحال و(السبت) اسم لليوم المعروف، وهو مأخوذ من السبت الذي هو القطع لأنه سبت فيه خلق كل شيء وعمله، وقيل: من السبوت وهو الراحة والدعة، والمراد به هنا اليوم، والكلام على حذف مضاف أي في حكم السبت لأن الاعتداء والتجاوز لم يقع في اليوم بل وقع في حكمه بناء على ما حكي أن موسى عليه السلام أراد أن يجعل يوما خالصا للطاعة وهو يوم الجمعة فخالفوه وقالوا: نجعله يوم السبت لأن الله تعالى لم يخلق فيه شيئا فأوحى الله تعالى إليه أن دعهم وما اختاروا ثم امتحنهم فيه فأمرهم بترك العمل وحرم عليهم فيه صيد الحيتان فلما كان زمن داود عليه السلام اعتدوا، وذلك أنهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها أيلة، وإذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر إلا حضر هناك وأخرج خرطومه وإذا مضى تفرقت فحفروا حياضا وأشرعوا إليها الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد، ويروى أنهم فعلوا ذلك زمانا فلم ينزل عليهم عقوبة فاستبشروا وقالوا: قد أحل لنا العمل في السبت فاصطادوا فيه علانية وباعوا في الأسواق، وعلى هذا يصح جعل اليوم ظرفا للاعتداء ولا يحتاج إلى تقدير مضاف، وقيل: المراد بالسبت هنا مصدر سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت وليس بمعنى اليوم فحينئذ لا حاجة إلى تقدير مضاف إذ يؤول المعنى إلى أنهم اعتدوا في التعظيم وهتكوا الحرمة الواجبة عليهم. وقد ذكر بعضهم أن تسمية العرب للأيام بهذه الأسماء المشهورة حدثت بعد عيسى عليه السلام وأن أسماءها قبل غير ذلك وهي التي في قوله:

أأرمل أن أعيش وأن يومي ... بأول أو بأهون أو جبار
أو التالي دبار فإن أفته ... فمؤنس أو عروبة أو شيار

واستدل بهذه الآية على تحريم الحيل في الأمور التي لم تشرع كالربا ، وإلى ذلك ذهب الإمام مالك رضي الله تعالى عنه . قال الكرماني : وجوزها أكثرهم ما لم يكن فيها إبطال حق أو إحقاق باطل ، وأجابوا عن التمسك بالآية بأنها ليست حيلة وإنما هي عين المنهي عنه لأنهم إنما نهوا عن أخذها ، ولا يخفى ما في هذا الجواب ، وتحقيقه في كتب الفقه { فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ٦٥ } القردة جمع قرد وهو معروف ويجمع في القلة على أقراد قياسا على فعول وفعلة على قلة ، والخسوء الصغار والذلة ويكون متعديا ولازما ، ومنه قولهم للكلب اخسأ ، وقيل الخسوء والخسء مصدر خسأ الكلب بعد ، وبه ظهر ذكر الطرد عند تفسير الخسوء بالإبعاد ، وقيل هو لا يتعلق معناه لا لبيان المراد ، وإلا لكان الخاسئ بمعنى المطرود ، والتحقيق أنه معنى في المفهوم إلا أنه يتأتى المبني للمفعول ، وكذلك الإبعاد ، فالخاسئ الصاغر المبعد المطرود ، وظاهر القرآن أنهم مسخوا قردة على الحقيقة ، وعلى ذلك جمهور المفسرين وهو الصحيح ، وذكر غير واحد منهم أنهم بعد أن مسخوا لم يأكلوا ولم يشربوا ولم يتناسلوا ولم يمكثوا أكثر من ثلاثة أيام ، وزعم مقاتل أنهم عاشوا سبعة أيام وماتوا في اليوم الثامن ، واختار أبو بكر بن العربي أنهم عاشوا ، وأن القردة الموجودين اليوم من نسلهم ، ويرده ما رواه مسلم عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لمن سأله عن القردة والخنازير أهي مما مسخ ؟ : إن الله تعالى لم يهلك قوما أو يعذب قوما فيجعل لهم نسلا وإن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك ، وروى ابن جرير عن مجاهد أنه ما مسخت صورهم ولكن مسخت قلوبهم فلا تقبل وعظا ولا تعي زجرا ، فيكون المقصود من الآية تشبيههم بالقردة كقوله :

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى ... فكن (حجرا) من يابس الصخر جلمدا

و(كونوا) { على الأول } ليس بأمر حقيقة ، لأن صيرورتهم إلى ما ذكر ليس فيه تكسب فلأنهم ليسوا قادرين على قلب أعيانهم ، بل المراد منه سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد من غير امتناع ولا لبث ، { وعلى الثاني } يكون الأمر مجازا عن التخلية والترك والخذلان ، كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : واصنع ما شئت ، وقد قرره العلامة في تفسير قوله تعالى : (ليكفروا بما آتيناهم وليتمتعوا) والمنصوب خبران للفعل الناقص ، ويجوز أن يكون (خاسئين) حالا من الاسم ، ويجوز أن يكون صفة (لقردة) والمراد وصفهم بالصغار عند الله تعالى ، فما توهم أن يجعل مسخهم وتعجيل عذابهم في الدنيا لدفع ذنوبهم ورفع درجاتهم .

واعترض أنه لو كان صفة لوجب أن يقول خاسئة لامتناع الجمع بالواو والنون في غير ذوي العلم ، وأجيب بأن ذلك على تشبيههم بالعقلاء كما في (ساجدين) أو باعتبار أنهم كانوا عقلاء ، أو بأن المسخ إنما كان بتبدل الصورة فقط ، وحقيقتهم باقية على ما روي أن الواحد منهم كان يأتيه الشخص من أقاربه الذين نهوهم فيقول له : ألم أنهك ؟ فيقول : بلى ثم تسيل دموعه على خده ، ولم يتعرض في الآية لمسخ شيء منهم خنازير ، وروي عن قتادة أن الشباب صاروا (قردة) والشيوخ صاروا خنازير ، وما نجا إلا الذين نهوا ، وهلك سائرهم ، وقرئ (قردة) بفتح القاف وكسر الراء ، و(خاسين) بغير همز ، { فجعلناها نكالا } أي كيرتهم

إذ لو علموا أن ذلك إخبار صحيح عن الله تعالى لما استفهموا هذا الاستفهام ، ولا كانوا أجابوا هذا الجواب ، فهم قد كفروا بموسى عليه السلام . ومن الناس من قال : كانوا مؤمنين مصدقين ولكن جرى هذا على نحو ما هم عليه من غلظ الطبع والجفاء والمعصية ـ والعذر لهم أنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال ما قال ورأوا ما بين السؤال والجواب توهموا أنه عليه السلام داعبهم ، أو ظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء ، فأجابوا بما أجابوا ، وقيل : استفهموا على سبيل الاسترشاد ـ لا على وجه الإنكار والعناد ـ وقرأ عاصم وابن محيصن (يتخذنا) ـ بالياء ـ على أن الضمير لله تعالى ، وقرأ حمزة وإسمعيل عن نافع (هزءاً) بالإسكان ، وحفص عن عاصم ـ بالضم وقلب الهمزة واواً ـ ، والباقون ـ بالضم والهمزة ـ والكل لغات فيه .

﴿ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ ٦٧ ﴾ أي من أن أعد في عدادهم ، والجهل ـ كما قال الراغب ـ له معان ، عدم العلم ، واعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه ، وفعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل ـ سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً ـ وهذا الأخير هو المراد هنا ، وقد نفاه عليه السلام عن نفسه قصداً إلى نفي ملزومه الذي رمي به ـ وهو الاستهزاء على طريق الكناية ـ وأخرج ذلك في صورة الاستعاذة استفظاعاً له ، إذ الهزء في مقام الإرشاد كاد يكون كفراً وما يجري مجراه ، ووقوعه في مقام الاحتقار والتهكم مثل (فبشرهم بعذاب أليم) سائغ شائع ـ وفرق بين المقامين ـ وذكر بعضهم أن الاستعاذة بالله تعالى من ذلك من باب الأدب والتواضع معه سبحانه كما في قوله تعالى : (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) لأن الأنبياء معصومون عن مثل ذلك ، والأول أولى ـ وهو المعروف من إيراد الاستعاذة في أمثال الكلام ـ والفرق بين ـ الهزء والمزح ـ ظاهر فلا ينافي وقوعه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياناً كما لا يخفى .

﴿ قَالُوا ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ ﴾ أي سل لأجلنا (ربك) ـ الذي عودك ما عودك ـ يظهر (لنا) ما حالها وصفتها ، فالسؤال في الحقيقة عن الصفة ، لأن الماهية وجنس الأمم معلومان ـ ولا ثالث لها ـ لتستعمل (ما) فيه ، أما إذا أريد بقرة مبهمة فظاهر لأنه استفسار لبيان المجمل ـ وإلا فلمكان التعجب ـ وتوهم أن مثل هذه البقرة لا تكون إلا مبينة ، والجواب «على الأول» بيان «وعلى الثاني» نسخ وتشديد ، وهكذا الحال فيما سيأتي من السؤال والجواب . وكان مقتضى الظاهر «على الأول» أي لأنها للسؤال عن المبهم وصفاً كان أو ذاتياً «وعلى الثاني» كيف ؟ لأنها موضوعة للسؤال عن الحال ، و(ما) وإن سئل بها عن الوصف لكنه على سبيل الندور ، وهو إما مجاز أو اشتراك ـ كما صرح به في المفتاح ـ والغالب السؤال بها عن الجنس ، فإن أجريت هنا على الاستعمال الغالب نزل مجهول الصفة لكونه على صفة لم يوجد عليها جنسه ـ وهو إحياء الميت بضرب بعضه ـ منزلة مجهول الحقيقة فيكون سؤالا عن الجنس تنزيلا ، وعن الصفة حقيقة ـ وإن أجريت على النادر لم يحتج إلى التنزيل المذكور ، والقول إنه يمكن أن يحمل (ما هي) على حذف مضاف ـ أي ما حالها ؟ ـ فيكون سؤالا عن نوع حال تفرع عليه هذه الخاصية ـ على بعده ـ غفلة عن اللطافة اللائقة بشأن الكتاب العزيز . و (ما) استفهامية خبر مقدم لـ(هي) والجملة في موضع نصب بـ(يبين) لأنه معلق عنها ، وجاز فيه ذلك تشبيهاً بأفعال القلوب ، والمعنى (يبين لنا) جواب هذا السؤال ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ ﴾ الفارض المسنة التي انقطعت ولادتها من الكبر ، والفعل ـ فرضت ـ بفتح الراء وضمها ـ ويقال لكل ما قدم

وطال أمره (فارض) ومنه قوله :

يا رب ذي ضغن علي (فارض) ... له قروء كقروء الحائض

وكأن المسنة سميت فارضاً لأنها فرضت سنها أي قطعتها وبلغت آخرها ، و البكر اسم للصغيرة ، وزاد بعضهم التي لم تلد من الصغر ، وقال ابن قتيبة : هي التي ولدت ولداً واحداً ، والبكر من النساء التي لم يمسها الرجال ، وقيل : (١) هي التي لم تحمل ، والبكر من الأولاد الأول ، ومن الحاجات الأولى ، والبكر بفتح الباء الفتي من الإبل ، والأنثى بكرة ، وأصله من التقدم في الزمان ، ومنه البكرة والباكورة ، والاسمان صفة (بقرة) ولم يؤنثا لأنهما اسمان لما ذكر ، واعترضت (لا) بين الصفة والموصوف وكررت لوجوب تكريرها مع الخبر والنعت والحال إلا في الضرورة خلافاً للمبرد وابن كيسان كقوله :

قهرت العدا (لا مستعينا) بعصبة ... ولكن بأنواع الخدائع والمكر

ومن جعل ذلك من الوصف بالجمل فقدر مبتدأ أي لا هي (فارض ولا بكر) فقد أبعد ، إذ الأصل الوصف بالمفرد ، والأصل أيضاً أن لا حذف ، وذكر (يقول) للإشارة إلى أنه من عند الله تعالى لا من عند نفسه .

﴿ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ ﴾ أي متوسطة السن ، وقيل : هي التي ولدت بطناً أو بطنين ، وقيل : مرة بعد مرة ويجمع على فعل كقوله :

طوال مثل أعناق الهوادي ... نواعم بين أبكار (وعون)

ويجوز ضم عين الكلمة في الشعر ، وما تلوه هنا بعد (لا فارض ولا بكر) نوى أن تكون مجملا أو مبينا ، وأراد من ذلك ما ذكر من الوصفين السابقين وبه ناصح الإفراد وإضافة (بين) إليه فإنه لا يضاف إلا إلى متعدد وكون الكلام مما حذف منه المعطوف لدلالة المعنى عليه والتقدير عوان بين ذلك وهذا أي الفارض والبكر فيكون نظير قوله :

فما كان بين الخير لو جاء سالما ... أبو حجر (إلا ليال) قلائل

حيث أراد بين الخير وبيني تكلف مستغنى عنه بما ذكر (١) ، واختار السجاوندي أن المراد في وسط زمان الصلاح للعوان واعتداله تقول سافرت إلى الروم وطفت بين ذلك ، فالمشار إليه عوان وارتضاه بعض المحققين مدعياً أنه أولى لئلا يفوت معنى بين ذلك لأن أهل اللغة قالوا بقرة عوان (لا فارض ولا بكر) وعلى الشائع ربما يحتاج الأمر إلى تجريد كالا يخفى ، ثم إن عود الضمائر المذكورة في السؤال والجواب وإجراء تلك الصفات على بقرة يدل على أن المراد بها معينة لأن الأول يدل على أن الكلام في البقرة المأمور بذبحها والثاني يفيد أن المقصد تعيينها وإزالة إبهامها بتلك الصفات كما هو شأن الصفة لأنها تكاليف متغايرة بخلاف ما إذا ذكر تلك الصفات بدون الإجراء ، وقيل : (إنها لا فارض ولا بكر) فإنه يحتمل أن يكون المقصود منه تبديل الحكم السابق والقول : بأنهم لما تعجبوا من بقرة ميتة يضرب ببعضها ميت فيحيا ظنوها معينة خارجة عما عليه الجنس فسألوا عن حالها وصفتها فوقعت الضمائر لمعينة باعتقادهم فعينت تشديداً عليهم وإن لم يكن المراد منها أول الأمر معينة ليس بشيء لأنه حينئذ لم تكن الضمائر عائدة إلى ما أمروا بذبحها بل ما اعتقدوها ، والظاهر خلافه واللازم على هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب وليس بممتنع والممتنع تأخيره عن وقت الحاجة إلا عند من (٢) يجوز

---

(١) القائل ابن قتيبة اه منه (٢) فيه لطافة اه منه (٣) وإليه ذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية اه منه

التكليف بالمحال وليس بلازم إذ لادليل على أن الأمر هنا للفور حتى يتوهم ذلك ومن الناس من أنكروا ذلك وادعوا أن المراد بها بقرة من نوع البقر بلا تعيين وكان يحصل الامتثال لو ذبحوا أي بقرة كانت إلا أنها انقلبت مخصوصة بسؤالهم وإليه ذهب جماعة من أهل التفسير، وتمسكوا بظاهر اللفظ فإنه مطلق فيترك على إطلاقه مع ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفاً لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم، وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلا وبأنه لو كانت معينة لما عنفهم على التمادي وزجرهم عن المراجعة إلى السؤال، واللازم حينئذ النسخ قبل الفعل بناءً على مذهب من يقول الزيادة على الكتاب نسخ كجماهير الحنفية القائلين بأن الأمر المطلق يتضمن التخيير وهو حكم شرعي والتقييد يرفعه وهو جائز بل واقع كما في حديث فرض الصلاة ليلة المعراج، والممتنع النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بالاتفاق لأنه بداء وقبل التمكن من الفعل عند المعتزلة وليس بلازم - على ما قيل - على أنه قيل : يمكن أن يقال: ليس ذلك بنسخ لأن البقرة المطلقة متناولة للبقرة المخصوصة وذبح البقرة المخصوصة ذبح للبقرة مطلقاً فهو امتثال للأمر الأول فلا يكون نسخاً، واعترض على كون التخيير حكماً شرعياً بالمنع مستنداً بأن الأمر المطلق إنما يدل على إيجاب ماهية من حيث هي بلا شرط لكن لما لم تتحقق إلا في ضمن فرد معين جاء التخيير عقلا من غير دلالة النص عليه وإيجاب الشيء لا يقتضي إيجاب مقدمته العقلية إذ المراد بالوجوب الوجوب الشرعي، ومن الجائز أن يعاقب المكلف على ترك ما يشمله مقدمة عقلية ولا يعاقب على ترك المقدمة، ونسب هذا الاعتراض لمولانا القاضي في منهياته وفيه تأمل، وذكر بعض المحققين أن تحقيق هذا المقام أنه إن كان المراد بالبقرة المأمور بذبحها مطلق البقرة أي بقرة كانت فالنسخ جائز لأن شرط النسخ التمكن من الاعتقاد وهو حاصل بلا ريب، وإن كان البقرة المعينة فلا يجوز النسخ لعدم التمكن من الاعتقاد حينئذ لأنه إنما حصل بعد الاستفسار فاختلاف العلماء في جواز النسخ وعدمه في هذا المقام من باب التزام اللفظي فتدبر ﴿فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ﴾ أي من ذبح البقرة ولا تكرروا السؤال ولا تعنتوا، وهذه الجملة يحتمل أن تكون من قول الله تعالى لهم، ويحتمل أن تكون من قول موسى عليه السلام حرضهم على امتثال ما أمروا به شفقة منه عليهم، و(ما) موصولة والعائد محذوف أي ما تؤمرونه بمعنى ما تؤمرون به، وقد شاع حذف الجار في هذا الفعل حتى لحق بالمتعدي إلى مفعولين فالمحذوف من أول الأمر هو المنصوب، وأجاز بعضهم أن تكون (ما) مصدرية أي فافعلوا أمركم ويكون المصدر بمعنى المفعول كما في قوله تعالى : ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ على أحد الوجهين، وفيه بعد لأن ذلك في الحاصل بالسبك قليل وإنما كثر في صيغة المصدر .

﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوۡنُهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ صَفۡرَآءُ فَاقِعٞ لَّوۡنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ٦٩﴾ إسناد البيان في كل مرة إلى الله عز وجل لإظهار كمال المسارعة في إجابة مسئولهم وصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة، والفقوع - أشد ما يكون من الصفرة وأبلغه والوصف به للتأكيد كأمس الدابر - وكذا في قولهم أبيض ناصع، وأسود حالك، وأحمر قان، وأخضر ناضر، و(لونها) مرفوع بـ(فاقع) ولم يكتف بقوله صفراء فاقعة لأنه أراد تأكيد نسبة الصفرة فحكم عليها أنها صفراء ثم حكم على اللون أنه شديد الصفرة فابتدأ أولا بوصف البقرة بالصفرة ثم أكد ذلك بوصف اللون بها فكأنه قال: هي صفراء ولونها شديد الصفرة، وعن الحسن سوداء

«إن البقر تشابهت» بالتاء الأولى من البقرة والثانية من الفعل فلما اجتمع مثلان أدغم نحو الشجرة تمايلت إلا أن جعل التشابه في بقرة ركيك. والأحرى القول بعدم ثبوت هذه القراءة فإن دون تصحيحها على وجه وجيه خرط القتاد، ويشكل أيضاً «تشابه» من غير تأنيث لأنه كان يجب ثبوت علامته إلا أن يقال: إنه على حد قوله: ولا أرض أبقل إبقالها، وابن كيسان يجوزه في السعة ﴿ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ٧٠ ﴾ أي إلى عين البقرة المأمور بذبحها أو لما خفي من أمر القاتل، أو إلى الحكمة التي من أجلها أمرنا، وقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس - مرفوعاً معضلا - وسعيد عن عكرمة - مرفوعاً مرسلا - وابن أبي حاتم عن أبي هريرة - مرفوعاً موصولا - أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لو لم يستثنوا لما تبينت لهم آخر الأبد» واحتج بالآية على أن الحوادث بإرادة الله تعالى حيث علق فيها حكمه وجود الاهتداء الذي هو من جملة الحوادث بتعلق المشيئة وهي نفس الإرادة وما قصه الله تعالى في كتابه من غير نكير فهو حجة على ما عرف في محله، وهذا مبني على القول بترادف المشيئة والإرادة، وفيه خلاف، وأن كون ما ذكر بالإرادة مستلزم لكون جميع الحوادث بها، وفيه نظر، واحتج أيضاً بها على أن الأمر قد ينفك عن الإرادة وليس هو الإرادة كما يقوله المعتزلة لأنه تعالى لما أمرهم بالذبح فقد أراد اهتداءهم في هذه الواقعة فلا يكون لقولهم: إن شاء الله الدال على الشك وعدم تحقق الاهتداء فائدة بخلاف ما إذا قلنا إنه تعالى قد يأمر بما لا يريد، والقول بأنه يجوز أن يكون أولئك معتقدين على خلاف الواقع للانفكاك، أو يكون مبنياً على ترددهم في كون الأمر منه تعالى يدفعه التقرير إلا أنه يرد أن الاحتجاج إنما يتم لو كان معنى (لمهتدون) الاهتداء إلى المراد بالأمر أما لو كان المراد إن شاء الله اهتداءنا في أمر ما لكنا مهتدين فلا إلا أنه خلاف الظاهر، فالقول بأن اللازم أن يكون المأمور به وهو الذبح مراداً ولا يلزمه الاهتداء إذ يجوز أن يكون لتلك الإرادة حكمة أخرى بل هذا أبعد بعيد، والمعتزلة والكرامية يحتجون بالآية على حدوث إرادته تعالى بناء على أنها والمشيئة سواء لأن كلمة (إن) دالة على حصول الشرط في الاستقبال وقد تعلق الاهتداء الحادث بها، وأجيب بأن التعليق باعتبار التعلق فاللازم حدوث التعلق ولا يلزمه حدوث نفس الصفة وتوسط الشرط بين اسم (إن) وخبرها لتوافق رءوس الآي وجاء خبر (إن) اسماً لأنه أدل على الثبوت وعلى أن الهداية حاصلة لهم ولاعتنائهم بذلك أكد الكلام ه

﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ ﴾ صفة (بقرة) وهو من الوصف بالمفرد، ومن قال: هو من الوصف بالجملة وأن التقدير لا هي ذلول فقد أبعد عن الصواب، و(لا) بمعنى غير، وهو اسم على ما صرح به السخاوي وغيره لكن لكونها في صورة الحرف ظهر إعرابها فيما بعدها، ويحتمل أن تكون حرفاً كإلا التي بمعنى غير في مثل قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) والذلول ما ريض الذي زالت صعوبته يقال: دابة ذلول بينة الذل بالكسر ورجل ذلول بين الذل بالضم ﴿ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ ﴾ (لا) صلة لازمة لوجوب التكرار في هذه الصورة وهي مفيدة للتصريح بعموم النفي إذ بدونها يحتمل أن يكون لنفي الاجتماع، وهذا أسمى المذكور والإثارة قلب الأرض للزراعة من أثرته إذا هيجته، و(الحرث) الأرض المهيأة للزرع أو هو شق الأرض ليبذر فيها، ويطلق على ما حرث وزرع، وعلى نفس الزرع أيضاً، والفعلان صفتا (ذلول) والصفة يجوز وصفها على ما ارتضاه بعض النحاة وصرح به السمين والفعل الأول داخل في حيز النفي والمقصود نفي إثارتها الأرض أي لا تثير الأرض فتذل فهو من باب

ه على الأصح لا يتأتى بغيره، بقيد في الأصل والفرع معا وتمام القول في ذلك لا يليق. قال الحسن: كانت هذه البقرة وحشية ولهذا وصفت بأنها (لا ذلول تثير الأرض) الخ وذهب قوم إلى أن تثير مثبت لفظا ومعنى ومن زعم أن البقرة أثارت الأرض وتحرثها ولا يسقى عليها سقي الحرث، ورد بأنه لا يتأتى عنه كونها ذلولا، وقال بعض القراء: إنها تثير الأرض بغير الحرث بطرا ومرحا ومن عادة البقر إذا بطرت أن تضرب بقرونها وأظلافها فتثير تراب الأرض، فيكون هذا من تمام قوله (لا ذلول) لأن وصفها بالمرح والبطر دليل على ذلك، وهو ليس عندي بالبعيد، وذهب بعضهم كالسكواشي إلى أن جملة (تثير) في محل نصب على الحال، قال ابن عطية: ولا يجوز ذلك لأنها من نكرة، واعترض بأنه إن أراد بالنكرة بقرة فقد وصفت، والحال من النكرة الموصوفة جائز جوازا حسنا، وإن أراد بها (لا ذلول) فمذهب سيبويه جواز مجيء الحال من النكرة وإن لم توصف، وقد صرح بذلك في مواضع من كتابه اللهم إلا أن يقال إنه تبع الجمهور في ذلك، وجوز بعض المعربين جعل الجملة حالا من الضمير المستكن في ذلول أي (لا ذلول) في حال إثارتها ليس بشيء، وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي (لا ذلول) بالفتح و(لا) للتبرئة والخبر محذوف أي هناك، والمراد مكان وجدت هي فيه، والجملة صفة لبقرة، وهو أولى لأن توصف بالذلة، ويقال: هي ذلول [illegible] الكناية لأنه لو كان في مكان البقرة لكانت موصوفة به ضرورة اتصاف الصفة بالموصوف، فلما لم يكن في مكانها لم تكن موصوفة به، فهذا كقولهم على فلان سحابة الجود والكرم، وهذا أولى مما قيل إن (تثير) خبر (لا) والجملة معترضة بين الصفة والموصوف لأنه أتم كما لا يخفى، وبعضهم خرج القراءة على البناء نظرا إلى صورة (لا) كما في كنت بلا مال بالفتح، وليس بشيء لأن ذلك مقصور على مورد السماع وليس قياسيا على ما يشعر به كلام الرضي (١) وقرئ (تسقى) بضم حرف المضارعة من أسقى بمعنى سقى، وبعض فرق بينهما بأن سقى لنفسه، وأسقى لغيره كماشيته وأرضه ٭

{ مسلمة لا شية فيها } أي سلمها الله تعالى من العيوب، قاله ابن عباس، أو أعفاها أهلها من سائر أنواع الاستعمال قاله الحسن، أو مطهرة من الحرام لا غصب فيها ولا سرقة، قاله عطاء، أو أخلص لونها من الشيات، قاله مجاهد، والأولى ما ذهب إليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لأن المطلق ينصرف إلى الكامل ولكونه تأسيسا، وعلى آخر الأقوال يكون (لا شية فيها) أي لا لون فيها يخالف لونها تأكيدا، والتضعيف فيها للنقل والتعدية، ووهم غير واحد فزعم أنه للمبالغة، والشية مصدر وشيت الثوب أشيه وشيا وشية إذا زينته بخطوط مختلفة الألوان، فحذف فاؤه كعدة وزنة، ومنه الواشي للنمام، وقيل: ولا يقال له: واش حتى يغير كلامه ويزينه، ويقال: ثور أشيه وفرس أبلق، وكبش أخرج، وتيس أبرق، وغراب أبقع، كل ذلك بمعنى البلقة، وليس الأشيه في قولهم: ثور أشيه للذي فيه بلق مأخوذا من الشية لاختلاف المادتين، و(شية) اسم (لا) و(فيها) خبره ٭

{ قالوا الآن جئت بالحق } أي أظهرت حقيقة ما أمرنا به، فالحق هنا بمعنى الحقيقة، وقيل: بمعنى الأمر المقضي أو اللازم، وقيل: بمعنى القول المطابق لتوقعهم، ولم يريدوا أن ما سبق لم يكن حقا بل أرادوا أنه لم يظهر الحق به كل الظهور ولم يجئ بالحق بل أومأ إليه، فعلى هذه الأقوال لم يكفروا بهذا القول، وأجراه قتادة على ظاهره وجعله متضمنا أن ما جئت به من قبل كان باطلا فقال: إنهم كفروا بهذا القول، والأولى عدم الإكفار، و(الآن)

(١) فإنه قال: وربما فتح نظرا إلى لفظة (لا) قيل: كنت بلا مال اهـ منه

أنه قد يقول القائل: لم يكد زيد يفعل، ومراده أنه فعل بعسر لا بسهولة، وهو خلاف الظاهر الذي وضع له اللفظ فافهم ﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا ﴾ أي شخصاً أو ذا نفس، ونسبة القتل إلى المخاطبين لوجوده فيهم على طريقة العرب في نسبة الأشياء إلى القبيلة إذا وجد من بعضها ما يذم به أو يمدح، وقول بعضهم: إنه لا يحسن إسناد فعل أو قول صدر عن البعض إلى الكل إلا إذا صدر عنه بمظاهرتهم أو رضا منهم ـ غير مسلم، نعم لا بد لإسناده إلى الكل من نكتة ما، ولعلها هنا الإشارة إلى أن الكل بحيث لا يبعد صدور القتل منهم لمزيد حرصهم وكثرة طمعهم وعظيم جرائمهم

فهم كأصابع كف نفس طبعاً ... وكل منهم طامع جسور

وقيل: إن القاتل جمع وهم ورثة المقتول، وقد روي أنهم اجتمعوا على قتله، وبهذا نسب القتل إلى الجمع ﴿ فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ﴾ أصله تدارأتم من الدرء وهو الدفع، فاجتمعت التاء والدال مع تقارب مخرجيهما وأريد الإدغام فقلبت التاء دالاً وسكنت للإدغام فاجتلبت همزة الوصل للتوصل إلى الابتداء بها، وهذا مطرد في كل فعل على تفاعل أو تفعل فاؤه تاء أو دال أو طاء أو ظاء أو صاد أو ضاد، والتدارؤ هنا إما مجاز عن الاختلاف والاختصام، أو كناية عنه إذ المتخاصمان يدفع كل منهما الآخر، أو مستعمل في حقيقته أعني التدافع بأن طرح قتلها كل عن نفسه إلى صاحبه فكل منهما من حيث إنه مطروح عليه يدفع الآخر من حيث إنه طارح، وقيل: إن طرح القتل في نفسه نفس دفع لصاحبه، وكل من الطارحين يدفع فتطارحهما تدافع، وقيل: إن كلا منهما يدفع الآخر عن البراءة إلى التهمة فإذا قال أحدهما: أنا بريء وأنت متهم يقول الآخر: بل أنت المتهم وأنا بريء، ولا يخفى أن ما ذكر على ما فيه يجعله الحق، ولهذا عد ذلك أبو حيان من المجاز، والضمير في (فيها) عائد على النفس، وقيل: على القتلة المفهومة من الفعل، وقيل: على التهمة الدال عليها معنى الكلام، وقرأ أبو حيوة ـ فتدارأتم ـ على الأصل، وقيل: قرأ هو وأبو السوار ـ فادرأتم ـ بغير ألف قبل الراء، وطائفة أخرى قرءوا ـ فدارأتم ـ

﴿ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۝٧٢ ﴾ أي مظهر لا محالة ما أنتم تكتمونه من أمر القتيل، والقاتل كما يشير إليه بناء الجملة الاسمية وبناء اسم الفاعل على المبتدأ المفيد تأكيد الحكم وتقويته، وذلك بطريق التحقق عنده، والوجوب عنده لتعلق تقدير الإظهار تعلقاً أزلياً على ما عليه الجمهور، وقيل: يجوز أن يكون عاماً في القتيل وغيره ويكون القتيل من جملة أفراده، وفيه نظر إذ ليس كل ما كتموه عن الناس أظهره الله تعالى، وأعمل (مخرج) لأنه مستقبل بالنسبة للحكم الذي قبله، وهو التدارؤ ومضيه الآن لا يضر، والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على الاستمرار، وفي البحر ـ إن كان ـ للدلالة على تقدم الكتمان ■

﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ﴾ عطف على قوله تعالى: (فادارأتم) وما بينهما اعتراض يفيد أن كتمان القاتل لا ينفعه، وقيل: حال أي والحال أنكم تعلمون ذلك. والهاء في (اضربوه) عائد على النفس بناء على تذكيرها إذ فيها التأنيث ـ وهو الأشهر ـ والتذكير، أو على تأويل الشخص أو القتيل، أو على أن الكلام على حذف مضاف أي ذا نفس، وبعد الحذف أقيم المضاف إليه مقامه، وقيل: الأظهر أن التذكير لتذكير المعنى، وإذا كان اللفظ مذكراً والمعنى مؤنثاً أو بالعكس فوجهان، وذكر هذا الضمير ـ مع سبق التأنيث ـ تفنناً أو تمييزاً بين هذا الضمير والضمير الذي بعده توضيحاً، والظاهر أن المراد بالبعض أي بعض كان إذ لا فائدة في تعيينه

ـ ورد به نقل صحيح ، واختلف بم ضربوه فقيل : بلسانها أو بأصغريها أو بفخذها اليمنى أو بذنبها أو بالغضروف (١) أو بالعظم الذي يليه أو بالبضعة التي بين الكتفين أو بالعجب أو ببعض من عظامها ، ونقل أن الضرب كان على جيد القتيل ، وذلك قبل دفنه ، ومن قال : إنهم مكثوا في طلبها أربعين سنة أو أنهم أمروا بطلبها ولم تكن في صلب ولا رحم قال : إن الضرب على القبر بعد الدفن ، والأظهر أنه المباشر بالضرب لا القبر ، وفي بعض الآثار أنه قام وأوداجه تشخب دما ، فقال : قتلني ابن أخي ، وفي رواية فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتاً فأخذا وقتلا ، ولم يورث قاتل بعد ذلك ، وفي بعض القصص أن القاتل حلف بالله تعالى ما قتله فكذب بالحق بعد معاينته قاله الماوردي ، وإنما كان الضرب بميت لا حياة فيه لئلا يلتبس على ذي شبهة أن الحياة إنما انتقلت إليه مما ضرب به فلا تزول الشبهة وتتأكد الحجة كان ذلك ﴿ كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ ﴾ جملة اعتراضية لتحقيق الشبه وتبيينه بتشبيه الموعود بالموجود ، والمماثلة في مطلق الإحياء ، وفي الكلام حذف دلت عليه الجملة أي فضربوه فحيي ، والخطاب من الله تعالى مع من حضر وقت الحياة والتكلم خطاب لكل من يصلح أن يخاطب ، ويصح هذا الكلام لأن أمر الإحياء عظيم يقتضي الاعتناء بشأنه أن يخاطب به كل من يصح منه الاستماع قد دخل فيه أولئك دخولا أولياً ، ويتضمن ذلك قوله تعالى : (ويريكم) الخ ، ولا بد على هذا من تقدير القول أي فقلنا أو وقلنا لهم كذلك ليرتبط الكلام بما قبله ، وقيل : حرف الخطاب مصروف إليهم ، وكان الظاهر كذلكم على وفق ما بعده إلا أنه أفرده بإرادة كل واحد أو بتأويل فريق ونحوه قصداً للتخفيف ، ويحتمل أن يكون التكلم مع من حضر زمن نزول الآية عليه فلا تقدير إذ يتضمنونه بل ربما يخرجه من الانتظام ، وأبعد الماوردي بجعله خطاباً من موسى نفسه عليه السلام ﴿ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ ﴾ مستأنف أو معطوف على ما قبله ، والظاهر أن الآيات جمع في اللفظ والمعنى ، والمراد بها الدلائل الدالة على أنه تعالى على كل شيء قدير ، ويجوز أن يراد بها هذا الإحياء ، والتعبير عنه بالجمع لاشتماله على أمور بديعة من ترتب الحياة على الضرب بعضو ميت ، وإخبار الميت بقاتله وما يلابسه من الأمور الخارقة للعادات ، وفي المنتخب أن التعبير عن الآية الواحدة بالآيات لأنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الإيجاد والإبداع ، وعلى صدق موسى عليه السلام ، وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا ، وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر القتل ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٧٣ ﴾ أي لكي تعقلوا الحياة بعد الموت والبعث والحشر فإن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) أو لكي يكمل عقلكم أو لعلكم تمتنعون من عصيانه وتعملون على قضية عقولكم ، وقد ذكر المفسرون أحكاما فقهية التزموها واستدلوا عليها من قصة هذا القتيل ولا يظهر ذلك من الآية ولا أرى لذكر ذلك طائلا سوى التطويل هنا .

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ إن البقرة هي النفس الحيوانية حين زال عنها شره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت معجبة رائقة المنظر لا تثير أرض الاستعداد بالأعمال الصالحة ولا تسقي حرث المعارف والحكم التي فيها بالقوة بمياه التوجه إلى حضرة القدس والسير إلى باطن الأنس ، وقد سلمت عن آثار الشهوات ولم تقيد بقيود الآداب والطاعات فلم يرسخ فيها مذهب واعتقاد ولم يظهر عليها ما أودع فيها من أنوار الاستعداد ، وذبحها قمع هواها ومنعها عن

---

(١) هو أصل الأذن اهـ منه

أعناقها الخاصة بها بشفرة سكين الرياضة فمن أراد أن يحيا قلبه حياة طيبة ويتحلى بالمعارف الالهية والعلوم الحقيقية وينكشف له حقائق الملك والملكوت وتظهر له أسرار اللاهوت والجبروت ويرتفع مابين عقله وبينه من التفرقة والنزاع الحاصل بسبب الالف بالمحسوسات فليذبحها وليوصل أثرها إلى قلبه الميت فهناك يخرج المكتوم ويفيض بحار العلوم وهذا الذبح هو الجهاد الاكبر والموت الاحمر وعقباه الحياة الحقيقية والسعادة الابدية

ومن لم يمت فى حبه لم يعش به ودون اجتناء النحل ماجنت النحل

وقد أشير بالشيخ والعجوز وتطاول وقت المقتول على مافى بعض الآثار فى هذه القصة إلى الروح والطبيعة الجسمانية والعقل والقلب وتطبيق سائر مافى القصة بعد هذا الرأى هين وسلام الله تعالى عليك

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ القسوة فى الأصل اليبس والصلابة وقد شبهت هنا حال قلوبهم وهى نبوها عن الاعتبار بحال قسوة الحجارة فى أنها لا يجرى فيها لطف العمل فى (قست) استعارة تبعية أو تمثيلية و(ثم) لاستبعاد القسوة بعد مشاهدة مايزيلها ، وقيل : إنها للتراخى فى الزمان لانهم قست قلوبهم بعد مدة حين قالوا إن الميت كذب عليهم أو أنه عبارة عن قسوة قلوبهم والضمير فى (قلوبكم) لورثة القتيل عند ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وعند أبى العالية وغيره لبنى إسرائيل ﴿ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ ﴾ أى إحياء القتيل ، وقيل : كلامه ، وقيل : ماسبق من الآيات التى عددها كمسخهم قردة وخنازير ، ورفع الجبل ، وانبجاس الماء والاحياء ، وإلى ذلك ذهب الزجاج ، وعليه تكون (ثم قست) الخ عطفا على مضمون جميع القصص السابقة والآيات المذكورة ، وعلى سابقه تكون عطفا على قصة (وإذ قتلتم) ﴿ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ ﴾ أى فى القسوة وعدم التأثر والجمع بجمع القلوب والاشارة إلى أنها متفاوتة فى القسوة كما أن الحجارة متفاوتة فى الصلابة ، والكاف للتشبيه وهى حرف عند سيبويه وجمهور النحويين والاخفش يدعى اسميتها وهى متعلقة بمحذوف أى كائنة كالحجارة خلافا لابن عصفور إذ زعم أن كاف التشبيه لا تتعلق بشىء ﴿ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴾ أى من الحجارة فهى كالحديد مثلا أو كشىء لا يتأثر أصلا ولو قطعا و(أو) للتخيير المبالغ ويكون فى التشبيه كما يكون بعد الأمر أو للتنويع أى بعض (كالحجارة) وبعض (أشد) أو للترديد بمعنى تجويز الأمرين مع قطع النظر عن الغير على ماقيل ، أو بمعنى بل ويحتاج إلى تقدير مبتدأ إذا قلنا باختصاص ذلك بالجمل أو بمعنى الواو أو للشك وهو لاستحالته عليه تعالى يصرف إلى الغير والعلامة لم يرتض ذلك لانه يؤدى إلى تجويز أن يكون معانى الحروف بالقياس إلى السامع وفيه إخراج للالفاظ عن أوضاعها فانها إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما فى ضميره والحق جواز اعتبار السامع فى معانى الالفاظ عند امتناع جريها على الأصل بالنظر إلى المتكلم فلا بأس بأن يسلك بأو فى الشك مسلك لعل فى الترجى الواقع فى كلامه تعالى فتلك جادة مسلوكة لأهل السنة ، وقد مرت الاشارة إلى ذلك فتذكر ، و(أشد) عطف على (كالحجارة) من قبيل عطف المفرد على المفرد كما تقول زيد على سفر أو مقيم ، وقدر بعضهم أو هى (أشد) فيصير من عطف الجمل ، ومن الناس من يقدر مضافا محذوفا أى مثل ماهو أشد ويجعله معطوفا على الكاف إن كان اسما أو مجموع الجار والمجرور إذا كان حرفا ، ثم لما حذف المضاف أقيم المضاف إليه مقامه وأعرب باعرابه ، ولا يخفى أن اعتبار التشبيه فى جانب المعطوف بدون عطفه على المجرور بالكاف مستبعد جدا ، وقرأ الاعمش (أو أشد) مجرورا بالفتحة لكونه غير منصرف

للوصف بوزن أفعل وهو معطوف على الحجارة واختيار التشبيه حينئذ ظاهر، ولذا لم يقل سبحانه وتعالى أقسى مع أن فعل القسوة مما يصاغ منه أفعل وهو أخصر ووارد في الفصيح كقوله:

قلب حصاة أرق من الخشب ... وقلب أقسى من الجلمود

لما في أشد من المبالغة لأنه يدل على الزيادة بجوهره وهيئته بخلاف أقسى فإن دلالته بالهيئة فقط، وفيه دلالة على اشتداد القسوتين ولو قال أقسى لكان دالاً على اشتراك القلوب والحجارة في القسوة، واشتمال القلوب على زيادة القسوة لا في شدة القسوة وليس هنا مثل قولك: زيد أشد إكراماً من عمرو حيث ذكروا أن ليس معناه إلا أنهما مشتركان في الإكرام وإكرام زيد زائد على إكرام عمرو لا أنهما مشتركان في شدة الإكرام وشدة إكرام زيد زائدة على شدة إكرام عمرو للفرق بين ما في التوصل وما في غيره وما نحن فيه من الثاني وإن كان الأول أكثر، والاعتراض بأن أشد محمول على القلوب دون القسوة ليس بشيء لأنه محمول عليها بحسب المعنى لكونها تمييزاً محولاً عن الفاعل أو منقولاً عن المبتدأ كما في البحر، ويمكن أن يقال إنما قال تعالى أشد لإبراز القساوة في معرض العيوب الظاهرة تنبيهاً على أنها من العيوب بل العيب كل العيب مقصد عن قوله تعالى: (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور).

﴿ وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله ﴾ تذييل لبيان تفضيل قلوبهم على الحجارة أو اعتراض بين قوله تعالى: (ثم قست قلوبكم) وبين الحال منها وهو (وما الله بغافل) لبيان سبب ذلك فإنه لغرابته يحتاج إلى بيان السبب كما في قوله:

فلا هجره يبدو وفي اليأس راحة ... ولا وصله يصفو لنا فنكارمه

وجعله جملة حالية مقررة بالتعليل بأنه الذوق إذ لا معنى للتقييد، وكونه بياناً وتقريراً من جهة المعنى لما تقدم مع كونه بحسب اللفظ معطوفاً على جملة فهي كالحجارة أو أشد كما قاله العلامة مما لا يظهر وجهه لأنه إذا كان بياناً في المعنى كيف يصح عطفه ويترك جعله بياناً، والمعنى إن الحجارة تتأثر وتنفعل، وقلوب هؤلاء لا تتأثر ولا تنفعل عن أمر الله تعالى أصلاً، وقد ترقى سبحانه في بيان التفضيل كأنه بين أولاً التفضيل قلوبهم في القساوة على الحجارة التي تتأثر تأثراً يترتب عليه منفعة عظيمة من تفجر الأنهار ثم على الحجارة التي تتأثر تأثراً ضعيفاً يترتب عليه منفعة قليلة من خروج الماء ثم على الحجارة التي تتأثر من غير منفعة فكأنه قال سبحانه: قلوب هؤلاء أشد قسوة من الحجارة لأنها لا تتأثر تأثراً يترتب عليه المنفعة العظيمة بل القليلة بل لا تتأثر أصلاً، وبما ذكر يظهر نكتة ذكر تفجر الأنهار وخروج الماء وترك فائدة الهبوط، وذكر غير واحد أن الآية واردة على نهج التتميم دون الترقي كالرحمن الرحيم، إذ لو أريد الترقي لقيل: وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يتفجر منه الأنهار، وفائدته استيعاب جميع الانفعالات التي على خلاف طبيعة هذا الجوهر، وهو أبلغ من الترقي، ويكرر (وإن منها) الأخير تتميماً للتتميم ولا يخفى أنه يرد عليه مع فائدته لاستيعاب جميع الانفعالات وخلوه عن لطافة ما ذكرناه، والتفجر التفتح بسعة وكثرة كما يدل عليه جوهر الكلمة وبناء التفعل، والمراد من الأنهار الماء الكثير الذي يجري في الأنهار، والكلام إما على حذف المضاف أو ذكر المحل وإرادة الحال أو الإسناد مجازي، وقال بعض المحققين: وحملها على المعنى الحقيقي وهم إذ التفجر لا يمكن إسناده إلى الأنهار اللهم إلا بتضمين معنى الحصول بأن يقال: يتفجر ويحصل منه الأنهار على أن تفجير الحجارة بحيث تصير

نهراً غير معتاد فضلا عن كونها أنهاراً ، والتشقق التصدع بطول أو بعرض ، والخشية الخوف ، واختلف في المراد منها فذهب قوم ـ وهو المروي عن مجاهد وغيره ـ أنها هنا حقيقة ، وهي مضافة إلى الاسم الكريم من إضافة المصدر إلى مفعوله ـ أي من خشية الحجارة الله ـ ويجوز أن يخلق الله تعالى العقل والحياة في الحجر ، واعتدال المزاج والبنية ليسا شرطاً في ذلك خلافاً للمعتزلة ، وظواهر الآيات ناطقة بذلك ، وفي الصحيح «إني لأعرف حجراً كان يسلم عليّ قبل أن أبعث» وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد مبعثه ما مر بحجر ولا مدر إلا سلم عليه ، وورد في الحجر الأسود أنه يشهد لمن استلمه ، وحديث تسبيح الحصى بكفه الشريف ﷺ مشهور ، وقيل : هي حقيقة ، والإضافة هي الإضافة إلا أن المفعول محذوف هو العباد ، والمعنى أن (من الحجارة) ما ينزل بعضه عن بعض عند الزلزال من خشية عباد الله تعالى إياه ؛ وتحقيقه أنه لما كان المقصود منه خشية الله تعالى صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في ذلك الهبوط فيؤول المعنى أنه يهبط من أجل أن تحصل خشية العباد لله تعالى ،

وذهب أبو مسلم إلى أن الخشية حقيقة ، وأن الضمير في (منها لما يهبط) عائد على القلوب ، والمعنى أن من القلوب قلوباً تطمئن وتسكن وترجع إلى الله تعالى ، وهي قلوب المخلصين ، فكنى عن ذلك بالهبوط ، وقيل : إنها حقيقة إلا أن إضافتها من إضافة المصدر إلى الفاعل ، والمراد بالحجر البرد ، وبخشيته تعالى إخافته عباده بإنزاله وهذا القول أبرد من الثلج وما قبله أكثف من الحجر وما قبلهما بين بين وقال قوم : إن الخشية مجاز عن الانقياد لأمر الله تعالى إطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم ، ولا ينبغي أن تحمل على حقيقتها ، أما على القول بأن اعتدال المزاج والبنية شرط وما ورد مما يقتضي خلافه محمول على أن الله تعالى قرن ملائكته بتلك الجمادات ، ومنها صدرت الأفعال ونحو ، وهذا جبل يحبنا ونحبه ، على حذف مضاف أي يحبنا أهله ونحب أهله فظاهر ،

وأما على القول بعدم الاشتراط فلأن الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل والحياة لا يصح أن يكون بياناً لكون الحجارة في نفسها أقل قسوة ـ وهو المناسب للمقام ـ والاعتراض بأن قلوبهم إنما تمتنع عن الانقياد لأمر التكليف بطريق القصد والاختيار ولا تمتنع عما يراد بها على طريق القسر والإلجاء كما في الحجارة فعلى هذا لا يتم ما ذكر من الأولوية على الحقيقة أجيب عنه بأن المراد أن قلوبهم أقسى من الحجارة لتعوقها التأثر الذي يليق بها وخلقت لأجله بخلاف قلوبهم فإنها تنبو عن التأثر الذي يليق بها وخلقت له ، والجواب بأن ما ذكروه من الآيات مما يقسر القلب ويلجئه فإذا لم تتأثر قلوبهم عن القاسرات الكثيرة وتأثر الحجر من قاسر واحد تكون قلوبهم (أشد قسوة) لا يخلو عن نظر لأنه إن أريد بذلك المبالغة في الدلالة على الصدق فلا ينفع ، وإن أريد به حقيقة الإلجاء فممنوع ، وإلا لما تخلف عنها التأثر ولما استحق من آمن بعد رؤيتها الثواب لكون إيمانه اضطرارياً ـ ولم يقل به أحد ـ ثم الظاهر على هذا تعلق خشية الله بالأفعال الثلاثة السابقة وقرىء (وإن) على أنها المخففة من الثقيلة ويلزمها اللام الفارقة بينها وبين النافية ، والفراء يقول : إنها النافية واللام بمعنى إلا ، وزعم الكسائي أن (إن) إن وليها اسم كانت المخففة ، وإن وليها فعل كانت النافية ، وقطرب أنها إن وليها فعل كانت بمعنى قد ، وقرأ مالك بن دينار (ينفجر) مضارع انفجر والأعمش (يتشقق) و(يهبط) بالضم *

(وما الله بغافل عما تعملون ٧٤) وعيد على ما ذكر كأنه قيل : إن الله تعالى لبالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم حافظ لأعمالهم محص لها فهو مجازيهم بها في الدنيا والآخرة ، وقرأ ابن كثير (يعملون) بالياء التحتانية ضماً إلى

إلى المشاركة بين المحتج والمحتج عليه بأن يكون من جانب احتجاج ومن جانب آخر سماع الكلام له وجه، كما في بايعت زيداً، وقد تقدم ما ينفعك هنا فتذكر. واللام هذه لام كي، والنصب بأن مضمرة بعدها أو بها، وهي مفيدة للتعليل، ولعله مجاز، لأن المحدثين لم يحوموا حول ذلك الغرض، لكن فعلهم ذلك لما كان مستتبعاً له البتة جعلوا كأنهم فاعلون له إظهاراً لكمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم، وضمير (به) راجع إلى (ما فتح الله) على ما يقتضيه الظاهر (عِندَ رَبِّكُمْ) أي في كتابه وحكمه، وهو عند بعض بدل من (به)، ومعنى كونه بدلاً منه أن عامله الذي هو نائب عنه بدل منه إما بدل الكل إن قدر صيغة اسم الفاعل أو بدل الاشتمال إن قدر مصدراً، وفائدته بيان جهة الاحتجاج بما فتح الله تعالى، فإن الاحتجاج به يتصور على وجوه شتى، كأنه قيل: (ليحاجوكم به) بكونه في كتابه، أي يقولوا: إنه مذكور في كتابه الذي آمنتم به، وبما ذكر يظهر وجه الجمع بين قوله تعالى: (به) أي (بما فتح الله عليكم) وقوله تعالى: (عند ربكم)، واندفع ما قيل لا يصح جعله بدلاً لوجوب اتحاد البدل والمبدل منه في الإعراب، وههنا ليس كذلك لكون الثاني ظرفاً والأول مفعولاً به بالواسطة، وقيل: المعنى بما عند ربكم فيكون الظرف حالاً من ضمير (به)، وفائدته التصريح بكون الاحتجاج بأمر ثابت عنده تعالى وإن كان ذلك مستفاداً من كونه مما فتح الله تعالى، وقيل: عند ذكر ربكم فالكلام على حذف مضاف، والمراد من الذكر (الكتاب) وجعل المحاجة بما فتح الله تعالى باعتبار أنه في الكتاب محاجة عنده توسعاً، وهذه الأقوال مبنية على أن المراد بالمحاجة في الدنيا وهو ظاهر لانهدار المحاجة والتأويل في قوله تعالى: (عند ربكم) وقيل: عند ربكم على ظاهره والمحاجة يوم القيامة، واعترض بأن الإخفاء لا يدفع هذه المحاجة لأنه إما لأجل أن لا يطلع المؤمنون على ما يحتجون به، وهو حاصل لهم بالوحي، أو لا يكون للمحتج عليهم طريق إلى الإنكار، وذا لا يمكن عنده تعالى يوم القيامة، ولا يظن بأهل الكتاب أنهم يعتقدون أن إخفاء ما في الكتاب في الدنيا يدفع المحاجة بكونه فيه في العقبى لأنه اعتقاد منهم بأنه تعالى لا يعلم ما أنزل في كتابه وهم برآء منه، والقول بأن المراد (ليحاجوكم) يوم القيامة وعند السائل فيكون زائداً في ظهور فضيحتكم وتوبيخكم على رؤوس الأشهاد في الموقف العظيم، فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك في الدنيا يزيد ذلك في الآخرة للفرق بين من اعترف وكتم، وبين من ثبت على الإنكار، أو بأن المحاجة بأنكم بلغتم وخالفتم تندفع بالإخفاء يرد عليه أن الإخفاء حينئذ إنما يدفع الاحتجاج بإقرارهم لا بما فتح الله عليهم على أن المدفوع في الوجه الأول زيادة التوبيخ والفضيحة لا المحاجة. وقيل: (عند ربكم) بتقدير من عند ربكم، وهو معمول لقوله تعالى: (بما فتح الله عليكم) وهو مما لا ينبغي أن يرتكب في فصيح الكلام، وجوز المدققون أن يكون (عند) للزلفى أي (ليحاجوكم به) متقربين إلى الله تعالى، وهو بعيد أيضاً، كقول بعض المتأخرين: إنه يمكن أن تجعل المحاجة به عند الرب عبارة عن المباهلة في تحقيق ما يعدونه، وعليه تكون المحاجة على مقتضى المفاعلة، وعندي أن رجوع ضمير (به) لما فتح الله من حيث إنه محدث (به) وجعل القيد هو المقصود، أو التحديث المفهوم من (أتحدثونهم) وحمل (عند ربكم) على يوم القيامة، والتزام أن الإخفاء يدفع هذا الاحتجاج ليس بالبعيد، إلا أن أحداً لم يصرح به، ولعله أولى من بعض الوجوه قدير ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ عطف إما على (أتحدثونهم) والفاء لإفادة ترتب عدم عقلهم على تحديثهم، وإما على مقدر أي ألا تتأملون فلا تعقلون، والجملة مؤكدة لإنكار التحديث، وهو من تمام

كلام اللائمين، ومفعوله إما ما ذكر أولاً، أو لا مفعول له وهو أبلغ. وقيل: هو خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله تعالى: (أفتطمعون) والمعنى أفلا تعقلون حال هؤلاء اليهود وأن لا مطمع في إيمانهم، وهم على هذه الصفات الذميمة والأخلاق الفضيحة، ويبعده قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ﴾ فإنه تجهيل لهم من الله تعالى فيما حكى عنهم فيكون توسيط خطاب المؤمنين في أثنائه من قبيل الفصل بين الشجرة ولحائها على أن في تخصيص الخطاب بالمؤمنين تعسفاً ما، وفي توجيهه للنبي ﷺ سوء أدب لا يخفى، والاستفهام فيه للإنكار مع التقريع لأن أهل الكتاب كانوا عالمين بإحاطة علمه تعالى والمقصود بيان شناعة فعلهم بأنهم يفعلون ما ذكر مع علمهم

﴿أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ٧٧﴾ وفيه إشارة إلى أن الإثم بالمعصية مع العلم بكونها معصية أعظم ورد أن الواو للعطف على مقدر ينساق إليه الذهن، والضمير للموبخين أي أيلومونهم على التحديث المذكور غاية الحماقة ولا يعلمون ما ذكر، وقيل: الضمير للمنافقين فقط، أو لهم وللموبخين، أو لآبائهم المحرفين والظاهر حمل ما في الموصولين على العموم ويدخل فيه الكفر الذي أسروه، والإيمان الذي أعلنوه، واقتصر بعض المفسرين عليهما، وقيل: العداوة والصداقة، وقيل: صفته صلى الله تعالى عليه وسلم التي في التوراة المنزلة والصفة التي أظهروها افتراء على الله تعالى؛ وقدم سبحانه الإسرار على الإعلان، إما لأن مرتبة السر متقدمة على مرتبة العلن إذ ما من شيء يعلن إلا وهو أو مباديه قبل ذلك مضمر في القلب يتعلق به الإسرار غالباً فتعلق علمه تعالى بحالته الأولى متقدم على تعلقه بحالته الثانية، وإما للإيذان بافتضاحهم ووقوع ما يحذرونه من أول الأمر، وإما للمبالغة في بيان شمول علمه المحيط بجميع الأشياء كأن علمه بما يسرون أقدم منه بما يعلنونه مع كونهما في الحقيقة على السوية فإن علمه تعالى ليس بطريق حصول الصورة بل وجود كل شيء في نفسه علم بالنسبة إليه تعالى، وفي هذا المعنى لا يختلف الحال بين الأشياء البارزة والكامنة، وعكس الأمر في قوله تعالى: (إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) لأن الأصل فيما تتعلق المحاسبة به هو الأمور البادية دون الخافية، وقرأ ابن محيصن (أولا تعلمون) بالتاء، فيحتمل أن يكون ذلك خطاباً للمؤمنين أو خطاباً لهم، ثم إنه تعالى أعرض عن خطابهم وأعاد الضمير إلى الغيبة إهمالاً لهم، ويكون ذلك من باب الالتفات.

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾ مستأنفة مسوقة لبيان قبائح جهلة اليهود إثر بيان شنائع الطوائف السالفة، وقيل: عطف على (وقد كان فريق منهم) وعليه الطبرسي، وقيل: على (وإذا لقوا) واختار بعض المتأخرين أنه وما قبله عطف عليه اعتراض وقع في البين لبيان أصناف اليهود استطراداً لأولئك المحرفين، و(الأميون) جمع أمي، وهو في العرف من لا يكتب ولا يقرأ، منسوب إلى أمة العرب الذين كانوا لا يكتبون ولا يقرءون، أو إلى الأم بمعنى أنه كما ولدته أمه، أو إلى أم القرى لأن أهلها لا يكتبون غالباً، والمراد أنهم جهلة، و(الكتاب) التوراة كما يقتضيه سياق النظم وسياقه، فاللام فيه إما للعهد أو أنه من الأعلام الغالبة، وجعله مصدر كتب كتاباً واللام للجنس بعيد، وقرأ ابن أبي عبلة (أميون) بالتخفيف ﴿إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ جمع أمنية، وأصلها أمنوية أفعولة وهي في الأصل ما يقدره الإنسان في نفسه من منى إذا قدر، ولذلك تطلق على الكذب وعلى ما يتمنى وما يقرأ، والمروي عن ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهم أن الأماني هنا الأكاذيب أي إلا أكاذيب أخذوها تقليداً من شياطينهم المحرفين، وقيل: إلا ما هم عليه من أمانيهم أن الله تعالى يعفو عنهم ويرحمهم، ولا يؤاخذهم بخطاياهم

وأن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم ، وقيل : إلا مواعيد مجردة سمعوها من أحبارهم من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً ، وأن النار لا تمسهم إلا أياماً معدودة ، واختاره أبو مسلم ، والاستثناء على ذلك منقطع لأن ما هم عليه من الأباطيل أو سمعوه من الأكاذيب ليس من الكتاب ، وقيل : إلا ما يقرؤن قراءة عارية عن معرفة المعنى وتدبره ، فالاستثناء حينئذ متصل بحسب الظاهر ، وقيل : منقطع أيضاً إذ ليس ما يتلى من جنس علم الكتاب ، واعترض هذا الوجه بأنه لا يناسب تفسير الأمي بما في القرب ، وأجيب بأن معناه أنه لا يقرأ من (الكتاب) ولا يعلم الخط ، وإنما على سبيل الأخذ من الغير فكثيراً ما يقرؤن من غير علم بالمعاني ولا بصور الحروف ، وفيه تكلف إذ لا يقال للحافظ الأمي : إنه أمي ، نعم إذا فسر الأمي بمن لا يحسن الكتابة والقراءة على ما ذهب إليه جمع لا ينافي أن يكتب ويقرأ في الجملة واستدل على ذلك بما روى البخاري ومسلم أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم صلح الحديبية أخذ الكتاب وليس يحسن الكتب فكتب : هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله الخ ، ومن فسر الأمي بما تقدم أول الحديث بأن كتب فيه بمعنى أمر بالكتابة ، وأطال بعض شراح الحديث الكلام في هذا المقام وليس هذا محله .

وقرأ أبو جعفر والأعرج وابن جماز عن نافع وهرون عن أبي عمرو (أماني) بالتخفيف ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ٨٧﴾ الاستثناء مفرغ والمستثنى محذوف أقيمت صفته مقامه أي ما هم إلا قوم قصارى أمرهم الظن من غير أن يصلوا إلى مرتبة العلم ، فأنى يرجى منهم الإيمان المؤسس على قواعد اليقين ، وقد يطلق الظن على ما يقابل العلم اليقيني عن دليل قاطع ، والعلم بغير دليل أو بدليل غير صحيح أو لم يقطع ، فلا ينافي نسبة الظن إليهم إن كانوا جازمين

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ الويل مصدر لا فعل له من لفظه ، وما ذكر من قولهم : وال مصنوع ، قال البحر ، ومثله ويح وويب وويس وويه وويل ، ولا يثنى ولا يجمع ويقال ويلة ويجمع على ويلات وإذا أضيف فالأحسن فيه النصب ، ولا يجوز غيره عند بعض ، وإذا أفردته اختير الرفع ، ومعناه الفضيحة والحسرة وقال الخليل : شدة الشر ، وابن المفضل : الحزن ، وغيرهما : الهلكة ، وقال الأصمعي : هي كلمة تفجع وقد تكون ترحما ومنه ويل أمه مسعر حرب ، وورد من طرق صححها الحفاظ عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « الويل واد في جهنم يهوي به الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره » وفي بعض الروايات « إنه جبل فيها » وإطلاقه على ذلك إما حقيقة شرعية ، وإما مجاز لغوي من إطلاق لفظ الحال على المحل ، ولا يمكن أن يكون حقيقة لغوية لأن العرب تكلمت به في نظمها ونثرها قبل أن يجيء القرآن ولم تطلقه على ذلك ، وعلى كل حال هو هنا مبتدأ خبره (للذين) فإن كان علماً فالأمر ظاهر ، وإلا فالذي سوغ الابتداء به كونه دعاء ، وقد عدل به عن المصدر المنصوب للدلالة على الدوام والثبات ، ومثله يجوز فيه ذلك لأنه غير مخبر عنه ، وقيل : لتخصص النكرة فيه بالداعي كما تخصص سلام في سلام عليك بالمسلم فإن المعنى سلامي عليك ، وكذلك المعنى هنا دعائي عليهم بالهلاك ثابت لهم ، والكتابة معروفة ، وذكر الأيدي تأكيداً لدفع توهم المجاز ، ويقال : أول من كتب بالقلم إدريس ، وقيل : آدم عليهما السلام ، والمراد (بالكتاب) المحرف ، وقد روي أنهم كتبوا في التوراة ما يدل على خلاف صورة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبثوها في سفهائهم وفي العرب وأخفوا تلك النسخ التي كانت عندهم بغير تبديل وصاروا إذا سئلوا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقولون : ما هذا هو الموصوف عندنا في التوراة ويخرجون التوراة المبدلة ويقرؤنها ويقولون : هذه التوراة التي أنزلت من عند الله ، ويحتمل أن يكون

المراد به ما كتبوه من التأويلات الزائغة وروجوه على العامة ، وقد قال بعض العلماء : ما فقد كتاب منزل من السماء مما تضمن ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولكن بإشارة لا يعرفها إلا العالمون ، ولو كان متجلياً للعوام لما عوتب علماؤهم في كتمانه ، ثم ازداد ذلك غموضاً بنقله من لسان إلى لسان ، وقد وجد في التوراة ألفاظ إذا اعتبرتها وجدتها دالة على صحة نبوته عليه الصلاة والسلام بتعريض هو عند الراسخين جلي ، وعند العامة خفي ، فعمد إلى ذلك أحبار من اليهود فأولوه ، وكتبوا تأويلاتهم المحرفة بأيديهم ﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ إعظاماً له وتمكيناً له في قلوب أتباعهم الأميين ، و(ثم) للتراخي الرتبي ، فإن نسبة المحرف والتأويل الزائغ إلى الله سبحانه صريحاً أشد شناعة من نفس التحريف والتأويل ، والإشارة إما إلى الجميع ، أو إلى المخصوص .

﴿لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ أي ليحصلوا بما أشاروا إليه غرضاً من أغراض الدنيا الدنيئة ، وهو وإن جل أقل قليل بالنسبة إلى ما استوجبوه من العذاب الدائم ، وحرموه من الثواب المقيم ، وهو علة للقول - كما في البحر - ولا أرى في الآية دليلاً على المنع من أخذ الأجرة على كتابة المصاحف ، ولا على كراهية بيعها ، والأعمش تأول الآية واستدل بها على الكراهة - وطرف المتصف أعمى عن ذلك - نعم ذهب إلى الكراهة جمع ﴿منهم﴾ ابن عمر رضي الله تعالى عنهما - وبه قال بعض الأئمة - لكن لا أظنهم يستدلون بهذه الآية ، وتمام البحث في محله .

﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ٧٩﴾ - الفاء - لتفصيل ما أجمل في قوله تعالى : (فويل للذين يكتبون) الخ ، حيث يدل على ثبوت الويل للموصوفين بما ذكر لأجل اتصافهم به بناء على التعليق بالوصف من غير دلالة على أن ثبوته لأجل مجموع ما ذكر أولاً - بل كل واحد - فبين ذلك بقوله : (ويل لهم) الخ مع ما فيه من التنصيص بالعلة ، ولا يخفى ما في هذا الإجمال والتفصيل من المبالغة في الوعيد والزجر والتهويل .

و(من) تعليلية متعلقة بـ(ويل) أو بالاستقرار في الخبر ، و(ما) قيل : موصولة اسمية ، والعائد محذوف ، أي (كتبته) وقيل : مصدرية ﴿والأولى﴾ أدخل في الزجر عن تعاطي المحرف ﴿والثاني﴾ في الزجر عن التحريف و(ما) الثانية مثلها ، ورجح بعضهم المصدرية في الموضعين لفظاً ومعنى ، لعدم تقدير العائد ، ولأن مكسوب العبد حقيقة فعله الذي يعاقب عليه ويثاب ، وذكر بعض المحققين أن التحقيق أن العبد كما يعاقب على نفس فعله ، يعاقب على أثر فعله ، لإفضائه إلى حرام آخر - وهو هنا يفضي إلى إضلال الغير وأكل الحرام - وغاير بين الآيتين بأنه بين ﴿في الأولى﴾ استحقاقهم العقاب بنفس الفعل ﴿وفي الثانية﴾ استحقاقهم له بأثره ، ولذا جاء - بالفاء - ولا يخفى أنه كلام خال عن التحقيق - كما لا يخفى على أرباب التدقيق - وبما ذكرنا ظهر فائدة ذكر - الويل - ثلاث مرات ، وقيل : فائدته أن اليهود جنوا ثلاث جنايات . تغيير صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والافتراء على الله تعالى ، وأخذ الرشوة . فهددوا بكل جناية - بالويل - وكأنه جعل لفظ الفائدة في قوله تعالى : (فويل للذين) إلى آخر المعطوف كالخبر ، لا يؤمن الرجل قوماً فيخصص نفسه بالدعاء وهو - على بعده - لا يظهر عليه وجه إيراد - الفاء - في الثاني ، ثم الظاهر أن مفعول الكسب خاص - وهو ما دل عليه سياق الآية - وقيل : المراد بـ(ما يكسبون) جميع الأعمال السيئة ليشمل القول - ولا يخفى بعده - وعدم التعرض للقول لأنه من مبادي ترويج (ما كتبت أيديهم) والآية نزلت في أحبار اليهود الذين خافوا أن تذهب رياستهم بإبقاء صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على حالها فغيروها ، وقيل : خافت ملوكهم على ملكهم - إذا آمن الناس - فرشوهم فحرفوا ،

لأنها التي توجب النار ـ أي يستحق فاعلها النار إن لم يغفر له ـ وذهب كثير من السلف إلى أنها هنا الكفر ، وتعليق الكسب بالسيئة ـ على طريقة التهكم، وقيل: إنهم بتحصيل السيئة استجلبوا نفعاً قليلا فانياً، فبهذا الاعتبار أوقع عليه الكسب، والمراد بالإحاطة الاستيلاء والشمول وعموم الظاهر والباطن، والخطيئة السيئة، وغلبت فيما يقصد بالعرض أي لا يكون مقصوداً في نفسه بل يكون القصد إلى شيء آخر، لكن تولد منه ذلك الفعل كمن رمى صيداً فأصاب إنساناً، وشرب مسكراً فجنى جناية، قال بعض المحققين: ولذلك أضاف الإحاطة إليها إشارة إلى أن السيئات باعتبار وصف الإحاطة داخلة تحت القصد بالعرض لأنها بسبب نسيان التوبة، ولكونها راسخة فيه متمكنة حال الإحاطة أضافها إليه بخلاف حال الكسب فإنها متعلق القصد بالذات وغير حاصلة فيه فضلا عن الرسوخ فلذا أضاف الكسب إلى سيئة ونكرها، وإضافة الأصحاب إلى النار على معنى الملازمة لأن الصحبة وإن شملت القليل والكثير لكنها في العرف تختص بالكثرة والملازمة، ولذا قالوا: لو حلف من لاقى زيداً أنه لم يصحبه لم يحنث، والمراد بالخلود الدوام، ولا حجة في الآية على خلود صاحب الكبيرة لأن الإحاطة إنما تصح في شأن الكافر لأن غيره إن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط خطيئته به لكون قلبه ولسانه منزهاً عن الخطيئة، وهذا لا يتوقف على كون التصديق والإقرار حسنتين، بل على أن لا يكونا سيئتين فلا يرد البحث بأن الخصم يجعل العمل شرطاً لكونهما حسنتين كما يجعل الاعتقاد شرطاً لكون الأعمال حسنات فلا يتم عنده أن الإحاطة إنما تصح في شأن الكافر، ولا يحتاج إلى الدفع بأن المقصود أنه لا حجة له في الآية، وهذا يتم بمجرد كون الإحاطة متنوعة في غير الكافر، فلو ثبت أن العمل داخل في الإيمان صارت الآية حجة بدون إثبات شرط الفساد، ثم إن نفي الحجية بحمل الإحاطة على ما ذكر إنما يحتاج إليه إذا كانت السيئة والخطيئة بمعنى واحد، وهو مطلق المعصية ـ أما إذا فسرت السيئة بالكفر أو الخطيئة به حسبما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأبي هريرة رضي الله تعالى عنه وابن جرير عن أبي وائل ومجاهد وقتادة وعطاء والربيع، فنفي الحجية أظهر من نار على علم، ومن الناس من فسرها بحمل الخلود على أصل الوضع وهو اللبث الطويل وليس بشيء لأن فيه تهوين الخطب في مقام التهويل مع عدم ملاءمته حمل الخلود في الجنة على الدوام، وكذا لا حجة في قوله تعالى: (وقالوا لن تمسنا النار) الخ بناء على ما زعمه الجبائي حيث قال: دلت الآية على أنه تعالى ما وعد موسى ولا سائر الأنبياء بعده بإخراج أهل الكبائر والمعاصي من النار بعد التعذيب، وإلا لما أنكر على اليهود بقوله تعالى: (قل أتخذتم) الخ وقد ثبت أنه تعالى أوعد العصاة بالعذاب زجراً لهم عن المعاصي فقد ثبت أن يكون عذابهم دائماً، وإذا ثبت في سائر الأمم وجب ثبوته في هذه الأمة إذ الوعيد لا يجوز أن يختلف في الأمم إذا كان قدر المعصية واحداً لأن ما أنكر الله عليهم جزمهم بقلة العذاب لانقطاعه مطلقاً ـ على أن ذلك في حق الكفار لا العصاة كما لا يخفى ـ و(من) تحتمل أن تكون شرطية، وتحتمل أن تكون موصولة، والمسوغات لجواز دخول الفاء في الخبر إذا كان المبتدأ موصولا موجودة، ويحسن الموصولية مجيء الموصول في قسيمه وإيراد اسم الإشارة الذي عن استحضار المشار إليه بما له من الأوصاف للإشعار بعليتها لصاحبية النار، وما فيه من معنى البعد للتنبيه على بعد منزلتهم في الكفر والخطايا، وإنما أشير إليهم بعنوان الجمعية مراعاة لجانب المعنى في كلمة (من) بعد مراعاة جانب اللفظ في الضمائر الثلاثة لما أن ذلك هو المناسب لما أسند إليهم في تلك الحالتين، فإن كسب السيئة وإحاطة الخطيئة به في حالة الإفراد وصاحبية النار في حالة الاجتماع

مرة يحضرها ومن نظمها:

ألا أيها الزاجري احضر الوغى — وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي

ويؤيد هذا قراءة (أن لا تعبدوا) ويضعفه أن (أن) لا تحذف قياساً في مواضع ليس هذا منها؛ فلا ينبغي تخريج الآية عليه، وعلى تخريجها عليه فهو مصدر مؤول بدل من الميثاق أو مفعول به بحذف حرف الجر أي بأن لا أو على أن لا، وقيل: إنه جواب قسم دل عليه الكلام أي حلفناهم لا تعبدون، أو جواب الميثاق نفسه لأن له حكم القسم، وعليه يخلو الكلام عما في وجه رجحان الأول، وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو عمرو، وعاصم ويعقوب، بالتاء حكاية لما خوطبوا به والباقون بالياء لأنهم غيب وفي الآية حينئذ التفاتان في لفظ الجلالة، و(يعبدون).

﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ متعلق بمضمر تقديره وتحسنون، أو أحسنوا، والجملة معطوفة على تعبدون وجوز تعلقه بـ(إحساناً) وهو يتعدى بالباء، وإلى (كما أحسن بي إذ أخرجني من السجن) (وأحسن كما أحسن الله إليك) ومنع تقدم معمول المصدر عليه مطلقاً ممنوع، ومن المعربين من قدر استوصوا فـ(بالوالدين) متعلق به و(إحساناً) مفعوله، ومنهم من قدر ووصيناهم فـ(إحساناً) مفعول لأجله، والوالدان تثنية والد لأنه يطلق على الأب والأم أو تغليب بناء على أنه لا يقال إلا للأب كما ذهب إليه الحلبي، وقد دلت الآية على الحث ببر الوالدين وإكرامهما، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة، وناهيك احتفالاً بهما أن الله عز اسمه قرن ذلك بعبادته

﴿وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾ عطف على (الوالدين) و(القربى) مصدر كالرجعى والألف فيه للتأنيث وهي قرابة الرحم والصلب. (واليتامى) وزنه فعالى وألفه للتأنيث، وهو جمع يتيم كنديم وندامى، ولا ينقاس، ويجمع على أيتام. واليتم أصل معناه الانفراد ومنه الدرة اليتيمة، وقال ثعلب: الغفلة وسمي اليتيم يتيماً لأنه يتغافل عن بره، وقال أبو عمرو: الإبطاء لإبطاء البر عنه، وهو في الآدميين من قبل الآباء ولا يتم بعد بلوغ وفي البهائم من قبل الأمهات، وفي الطيور من جهتهما. وحكى الماوردي أنه يقال في الآدميين لمن فقدت أمه أيضاً. والأول هو المعروف. (والمساكين) جمع مسكين على وزن مفعيل مشتق من السكون، كأن الحاجة أسكنته فالميم زائدة كمحضير من الحضور، وروي تمسكن فلان. والأصح تسكن أي صار مسكيناً. والفرق بينه وبين الفقير معروف وسيأتي إن شاء الله تعالى. وقد جاء هذا الترتيب اعتناء بالأوكد فالأوكد، فبدأ بـ(الوالدين) إذ لا يخفى تقدمهما على كل أحد في الإحسان إليهما، ثم بـ(ذي القربى) لأن صلة الأرحام مؤكدة ولمشاركته (الوالدين) في القرابة وكونهما منشأها وقد ورد في الأثر إن الله تعالى خاطب الرحم فقال: أنت الرحم وأنا الرحمن أصل من وصلك وأقطع من قطعك، ثم باليتامى لأنهم لا قدرة لهم تامة على الاكتساب، وقد جاء «أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين» وأشار ﷺ إلى السبابة والوسطى وتأخرت درجة (المساكين) لأن المسكين يمكنه أن يتعهد نفسه بالاستخدام ويصلح معيشته مهما أمكن بخلاف اليتيم فإنه لصغره لا ينتفع به ويحتاج إلى من ينفعه، وأفرد (ذي القربى) كما في البحر لأنه أريد به الجنس، ولأن إضافته إلى المصدر يندرج فيه كل ذي قرابة، وكأن فيه إشارة إلى أن ذوي القربى وإن كثروا كشيء واحد لا ينبغي أن يضجر من الإحسان إليهم ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ أي قولاً حسناً سماه به للمبالغة، وقيل: هو لغة في الحسن كالبخل والبخل والرشد والرشد والعرب والعرب، والمراد قولوا لهم القول الطيب وجازوهم بأحسن ما يحبون، قاله أبو العالية، وقال سفيان الثوري: مروهم بالمعروف وانهوهم

عن المنكر ، وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : قولوا لهم لا إله إلا الله ومروهم بها ، وقال ابن جريج : أعلموهم بما في كتابكم من صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقول أبي العالية في المرتبة العالية ، والظاهر أن هذا الأمر من جملة الميثاق المأخوذ على بني إسرائيل ، ومن قال : إن المخاطب به الأمة وهو محكم أو منسوخ بآية السيف أو إن الناس مخصوص بصالحي المؤمنين إذ لا يكون القول الحسن مع الكفار والفساق لأنا أمرنا بلعنهم وذمهم ومحاربتهم فقد أبعد ، وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب (حسنا) بفتحتين ، وعطاء وعيسى بضمتين وهي لغة الحجاز ، وأبو طلحة ابن مصرف (حسنى) على وزن فعلى ، واختلف في وجهه فقيل : هو مصدر كرجعى ، واعترضه أبو حيان بأنه غير مقيس ولم يسمع فيه ، وقيل : هو صفة لمحذوف أي مقالة أو كلمة (حسنى) وفي الوصف بها وجهان (أحدهما) أن تكون باقية على أنها للتفضيل واستعمالها بغير الألف واللام والإضافة للمعرفة نادر ، وقد جاء ذلك في الشعر كقوله :

وإن دعوت إلى جلى ومكرمة ... يوما كرام سراة الناس فادعينا

(وثانيهما) أن تخرج عن التفضيل فتكون بمعنى حسنة كما قالوا ذلك في (يوسف أحسن إخوته) ، وقرأ الجحدري (إحسانا) على أنه مصدر أحسن الذي همزته للصيرورة كما تقول : أعشبت الأرض إعشابا أي صارت ذا عشب فهو حينئذ نعت لمصدر محذوف أي قولا ذا حسن ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ ﴾ أراد سبحانه بهما ما فرض عليهم في ملتهم لأنه حكاية لما وقع في زمان موسى عليه السلام ، وكانت زكاة أموالهم - كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قربانا تهبط إليها نار فتحملها ، وكان ذلك علامة القبول ، وما لا تفعل النار به كذلك كان غير متقبل ، والقول بأن المراد بهما هذه الصلاة وهذه الزكاة المفروضتان علينا ، والخطاب لمن بحضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أبناء اليهود لا غير ، والأمر بهما كناية عن الأمر بالإسلام ، أو للإيذان بأن الكفار مخاطبون بالفروع أيضا ليس بشيء كما لا يخفى ﴿ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ ﴾ أي أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه ، و (ثم) للاستبعاد أو لحقيقة التراخي فيكون توبيخا لهم بالارتداد بعد الانقياد مدة مديدة وهو أشنع من العصيان من الأول ، وقد ذكر بعض المحققين أنه إذا جعل ناصب الظرف خطابا له صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين فهنا التفات إلى خطاب بني إسرائيل جميعا بتغليب أخلافهم على أسلافهم لجريان ذكرهم كلهم حينئذ على نهج الغيبة ، فإن الخطابات السابقة للأسلاف محكية بالقول المقدر قبل لا تعبدون كأنهم استحضروا عند ذكر جناياتهم فنعيت عليهم ، وإن جعل خطابا لليهود المعاصرين فهنا تعميم للخطاب بتنزيل الأسلاف منزلة الأخلاف كما أنه تعميم للغيبة بتنزيل الأخلاف منزلة الأسلاف للتشديد في التوبيخ ، وقيل : الالتفات إنما يجيء على قراءة (لا يعبدون) بالغيبة ، وأما على قراءة الخطاب فلا التفات ، ومن الناس من جعل هذا الخطاب خاصا بالحاضرين في زمنه عليه الصلاة والسلام وما تقدم خاصا بمن تقدم وجعل الالتفات على القراءتين لكنه بالمعنى الغير المصطلح عليه أن (١) كون الالتفات بين خطابين لاختلافهما لم يقل به أهل المعاني لكنه وقع مثله في كلام بعض الأدباء ، وما ذكرناه من التغليب أولى وأحرى حلاوة لمن التفت عنه

﴿ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ ﴾ وهم من الأسلاف من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ ، ومن الأخلاف من أسلم كعبد الله بن سلام وأضرابه فالقلة في عدد الأشخاص ، وقول ابن عطية : إنه يحتمل أن تكون في الإيمان أي لم

---

(١) والظاهر أنه تعليل لغير المصطلح عليه ورعاية المناسب الإتيان باللام أي لأن ا ه ادارة

عن الجنة التي هي داركم ، وليس أثنى في الحقيقة جلاء الأوطان بل البعد من رياض الجنان ولعل ما يساعده سياق النظم الكريم هو الأول . و(الدماء) جمع دم معروف وهو محذوف اللام ، وهي ياء عند بعض لقوله : يجري الدميان بالخبر اليقين — وواو عند آخرين لقولهم دموان ووزنه فعل أو فعل ، وقد سمع مقصوراً وكذا مشدداً ، وقرأ طلحة وشعيب (تسفكون) بضم الفاء وأبو نهيك بضم التاء وفتح السين وكسر الفاء مشددة وابن أبي إسحق كذلك إلا أنه سكن السين وخفف الفاء { ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ } أي بالميثاق واعترفتم بلزومه علماً بعد سلف فالإقرار ضد الجحد ويتعدى بالباء ، وقيل : يحتمل أنه بمعنى إبقاء الشيء على حاله من غير اعتراف به وليس بشيء إذ لا يلائمه حينئذ { وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ٨٤ } حال مؤكدة رافعة احتمال أن يكون الإقرار ذكر أمر آخر لكنه يقتضيه ، ولا يجوز العطف لكمال الاتصال ولا الاعتراض إذ ليس المعنى وأنتم عادتكم الشهادة بل المعنى على التقييد (١) وقيل : وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم فيكون إسناد الإقرار إليهم مجازاً ، وضعف بأن يكون حينئذ استبعاد القتل والإجلاء منهم مع أن أخذ الميثاق والإقرار كان من أسلافهم لاتصالهم بهم نسباً وديناً بخلاف ما إذا اعتبر نسبة الإقرار إليهم على الحقيقة فإنه يكون بسبب إقرارهم وشهادتهم — وهو أبلغ في بيان قبح صنيعهم — وادعى بعضهم أن (الأظهر) أن المراد أقررتم حال كونكم شاهدين على إقراركم بأن يشهد كل أحد على إقرار غيره لا هو طريق الشهادة ولا يخفى انحطاط المناقشة حينئذ ◆

{ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ } نزلت — كما في البحر — في بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير من اليهود ، كان بنو قينقاع أعداء بني قريظة ، وكانت الأوس حلفاء بني قينقاع ، والخزرج حلفاء بني قريظة ، والنضير والأوس والخزرج إخوان ، وبنو قريظة والنضير إخوان — ثم افترقوا — فصارت بنو النضير حلفاء الخزرج ، وبنو قريظة حلفاء الأوس ، فكانوا يقتتلون ويقع منهم ما قص الله تعالى ، فعيرهم الله تعالى بذلك ، و(ثم) للاستبعاد في الوقوع — لا للتراخي في الزمان — لأنه الواقع في نفس الأمر — كما قيل به — و(أنتم) مبتدأ ، و(هؤلاء) خبره على معنى (أنتم) بعد ذلك المذكور من الميثاق والإقرار والشهادة (هؤلاء) الناقضون ، كقولك : أنت ذلك الرجل الذي فعل كذا ، وكان مقتضى الظاهر ، (ثم أنتم) بعد ذلك التوكيد في الميثاق نقضتم العهد فـ(تقتلون أنفسكم) الخ أي صفتكم الآن غير الصفة التي كنتم عليها ؛ لكن أدخل (هؤلاء) وأوقع خبراً ليفيد أن الذي تغير هو الذات نفسها نعياً عليهم لشدة (٢) وكادت الميثاق ثم تساهلهم فيه وتغيير الذات فهم من وضع اسم الإشارة الموضوع للذات موضع الصفة لا من جعل ذات واحد في خطاب واحد مخاطباً وغائباً ، وإلا لفهم ذلك من نحو (بل أنتم قوم تجهلون) أيضاً . وصح الحمل مع اعتبار التغير لأنه ادعائي ، وفي الحقيقة واحد — وعدوا حضوراً مشاهدين باعتبار تعلق العلم بما أسند إليهم من الأفعال المذكورة سابقاً وغيباً باعتبار عدم تعلق العلم بهم لما سيحكى عنهم من الأفعال بعد ، لا لأن التناقض يوجب الغيبة عن غير الحضور إذ المناسب حينئذ الغيبة في (تقتلون) و(تخرجون) قاله السالكوتي ، و(تقتلون) إما حال والعامل فيه معنى الإشارة أو بيان كأنه لما قيل (ثم أنتم هؤلاء) قالوا كيف نحن

---

(١) والفرق بين الوجهين أن مرجع الخطاب من المجاز إلى الحقيقة مبتدأ من قوله ثم أقررتم على الأول ومن ثم أنتم تشهدون على الثاني فافهم اه منه (٢) ولعل هذا الأصل وعبارة الشهاب هكذا ليفيد أن الذي تغير هو الذات نعياً عليهم بشدة وكادة أخذ الميثاق ثم تساهلهم فيه اه ولعلها في النسخة تحريفاً ، إدارة

على (تقتلون) تفسيراً له ويحتمل أن تجعل مفسرة لها من غير تقدير سؤال. وذهب ابن كيسان وغيره إلى أن (أنتم) مبتدأ و(تقتلون) الخبر و(هؤلاء) تخصيص للمخاطبين لما نبهوا على الحال التي هم عليها مقيمون فيكون إذ ذاك منصوباً بأعني وفيه أن النحاة نصوا على أن التخصيص لا يكون بأسماء الإشارة ولا بالنكرة والمستقر من لسان العرب أنه يكون بأيها كاللهم اغفر لنا أيتها العصابة وبالمعرف باللام كنحن العرب أقرى الناس للضيف -أو الإضافة كنحن معاشر الأنبياء لا نورث - وقد يكون بالعلم - كبنا تميماً نكشف الضبابا * وأكثر ما يأتي بعد ضمير متكلم - وقد يجيء بعد ضمير المخاطب - كبك الله نرجو الفضل * وقيل: (هؤلاء) تأكيد لفظي (لأنتم) فهو إما بدل منه أو عطف بيان عليه وجعله من التأكيد اللفظي بالمرادف توهم * والكلام على هذا خال عن تلك النكتة * وقيل: هؤلاء بمعنى الذين والجملة صلته والمجموع هو الخبر * وهذا مبني على مذهب الكوفيين حيث جوزوا كون جميع أسماء الإشارة موصولة - سواء كانت بعد (ما) أو لا - والبصريون يخصونه (بذا) وقعت بعد (ما) الاستفهامية - وهو الصحيح - على أن الكلام يصير حينئذ من قبيل * أنا الذي سمتني أمي حيدرة * وهو ضعيف - كما قاله الشهاب - وقرأ الحسن (تقتلون) على التكثير وفي تفسير المهدوي أنها قراءة أبي نهيك ﴿وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ عطف على ما قبله وضمير ديارهم للفريق وإيثار الغيبة مع جواز دياركم كما في الأول للاحتراز عن توهم كون المراد إخراجهم من ديار المخاطبين من حيث ديارهم لا ديار المخرجين ﴿تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ حال من فاعل (تخرجون) أو من مفعوله قيل: أو من كليهما لأنه لاشتماله على ضميرهما يبين هيئتهما * والمعنى على الأول تخرجون متظاهرين عليهم وعلى الثاني تخرجون فريقاً متظاهراً عليهم * وعلى الثالث تخرجون وإياهم متظاهرين عليهم * والتظاهر - التعاون وأصله من الظهر - كأن المتعاونين يسند كل واحد منهم ظهره إلى صاحبه (والإثم) الفعل الذي يستحق عليه صاحبه الذم واللوم * وقيل: ما تنفر منه النفس ولا يطمئن إليه القلب * وفي الحديث «الإثم ما حاك في صدرك» وهو متعلق بتظاهرون حال من فاعله أي متلبسين بالإثم * وكونه هنا مجازاً عما يوجبه من إطلاق المسبب على سببه كما سميت الخمر إثماً في قوله:

شربت (الإثم) حتى ضل عقلي كذاك (الإثم) تذهب بالعقول

مما لا يدعو إليه داع * والعدوان تجاوز الحد في الظلم * وقرأ عاصم وحمزة والكسائي (تظاهرون) بتخفيف الظاء وأصله - بتاءين - حذفت ثانيتهما عند أبي حيان وأولاهما عند هشام وقرأ باقي السبعة بالتشديد على إدغام - التاء في الظاء - وأبو حيوة (تظاهرون) - بضم التاء وكسر الهاء - ومجاهد وقتادة باختلاف عنهما (تظهرون) - بفتح التاء والظاء والهاء مشددتين دون ألف - وروي عن أبي عمرو أيضاً وبعضهم تتظاهرون على الأصل *

﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ﴾ أي تخرجوهم من الأسر بإعطاء الفداء * وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وابن عامر تفدوهم وعليه حمل بعض قراءة الباقين إذ لا مفاعلة * وفرق جمع بين فادى وفدى بأن معنى الأول بادل أسيراً بأسير والثاني جمع الفداء * ويعكر عليه قول العباس رضي الله تعالى عنه فاديت نفسي وفاديت عقيلاً إذ من المعلوم أنه ما بادل أسيراً بأسير * وقيل: (تفادوهم) بالعنف و(تفدوهم) بالصلح * وقيل: (تفادوهم) تطلبوا الفدية من الأسير الذي في أيديكم من أعدائكم ومنه قوله:

قفي فادي أسيرك إن قومي وقومك لا أرى لهم احتفالا

وقال أبو علي بمعناه ثم تطلقونهم بعد أن تأخذوا منهم شيئاً ، وأراه هنا كسابقه في غاية البعد ، والقول بأن معنى الآية (وإن يأتوكم أسارى) في أيدي الشياطين تتصدون لإنقاذهم بالإرشاد والوعظ مع تضييعكم أنفسكم، إلى البطون أقرب كما لا يخفى . و(الأسارى) قيل : جمع أسير بمعنى مأسور وكأنهم حملوا أسيراً على كسلان فجمعوه جمعه كما حملوا كسلان عليه فقالوا : كسلى كذا قال سيبويه ، ووجه الشبه أن الأسير محبوس عن كثير من تصرفه للأسر والكسلان محبوس عن ذلك لعادته ، وقيل : إنه مجموع كذا ابتداء من غير حمل كما قالوا في قديم قدامى ، وضم بفتح الهمزة وليست بالعالية خلافاً لبعضهم حيث زعم أن الفتح هو الأصل والضم ليزداد قوة ، وقيل : جمع أسرى ، وبه قرأ حمزة ، وهو جمع أسير كجريح وجرحى فيكون أسارى جمع الجمع قاله المفضل ، وقال أبو عمرو : الأسرى من في اليد ، والأسارى من في الوثاق ، ولا أرى فرقاً ، بل المأخوذون على سبيل القهر والغلبة مطلقاً أسرى وأسارى

(وهو محرم عليكم إخراجهم) حال من فاعل (تخرجون فريقاً منكم) أو مفعوله بعد اعتبار التقييد بالحال السابقة ، وقوله تعالى : (وإن يأتوكم) اعتراض بينهما لا معطوف على (تظاهرون) لأن الإتيان لم يكن مقارناً للإخراج ، وقيد الإخراج بهذه الحال لإفادة أنه لم يكن عن استحقاق ومعصية موجبة له ، وتخصيصه بالتقييد دون القتل للاهتمام بشأنه لكونه أشد منه (والفتنة أشد من القتل) وقيل : لا بل لكونه أقل خطراً بالنسبة إلى القتل فكان مظنة التساهل ، ولأن مساق الكلام لذمهم وتوبيخهم على جناياتهم وتناقض أفعالهم وذلك مختص بصورة الإخراج إذ لم ينقل عنهم تدارك القتلى بشيء من دية أو قصاص وهو السر في تخصيص التظاهر فيما سبق ، وقيل : المبالغة في إفادة تحريم الإخراج ، إذ قد أفاد (لا تخرجون أنفسكم) بأبلغ وجه ، وفي تخصيص تحريم الإخراج بالإعادة دون القتل أنهم امتثلوا حكماً في باب المخرج وهو الفداء وخالفوا حكماً وهو الإخراج فجمع مع الفداء حرمة الإخراج ليتصل به (أفتؤمنون) الخ أشد اتصال ويتضح كفرهم بالبعض وإيمانهم بالبعض كمال اتضاح حيث وقع في حق شخص واحد ، والضمير للشأن والجملة بعده خبره ، وقيل : خبره (محرم) و(إخراجهم) نائب فاعل ، وهو مذهب الكوفيين وتبعهم المهدوي ، وإنما ارتكبوه لأن الخبر المتحمل ضميراً مرفوعاً لا يجوز تقديمه على المبتدأ فلا يجيزون قائم زيد على أن يكون قائم خبراً مقدماً ، والبصريون يجوزون ذلك ، ولا يجيزون هذا الوجه لأن ضمير الشأن لا يخبر عنه عندهم إلا بجملة مصرح بجزأيها ، وقيل : إنه ضمير مبهم مبتدأ أيضاً و(محرم) خبره و(إخراجهم) بدل منه مفسر له ، وهذا بناء على جواز إبدال الظاهر من الضمير الذي لم يسبق ما يعود إليه ، ومنعه من منعه وأجازه الكسائي ، وقيل : راجع إلى الإخراج المفهوم من (تخرجون) و(إخراجهم) عطف بيان له أو بدل منه أو من ضمير محرم ، وضعف بأنه بعد عوده إلى الإخراج لا وجه لإبداله منه . ومن الغريب ما نقل عن الكوفيين أنه يحتمل أن يكون هو ضمير فصل ، وقد تقدم مع الخبر والتقدير وإخراجهم هو محرم عليكم فلما قدم خبر المبتدأ عليه قدم هو معه ولا يجوزه البصريون لأن وقوع الفصل بين معرفة ونكرة لا تقارب المعرفة لا يجوز عندهم وتوسطه بين المبتدأ والخبر أو بين ما هما أصله شرط عندهم أيضاً ، ولابن عطية في هذا الضمير كلام يجب إضرابه (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) عطف على (تقتلون) أو على محذوف أي أتفعلون ما ذكر (فتؤمنون) الخ والاستفهام للتهديد والتوبيخ على التفريق بين أحكام الله تعالى إذ العهد كان بثلاثة أشياء ترك القتل وترك الإخراج ومفاداة الأسارى فقتلوا وأخرجوا على خلاف العهد وفدوا بمقتضاه وقيل بالمواثيق أربعة فزيد ترك المظاهرة ، وقد أخرج ابن جرير عن أبي العالية أن عبد الله بن سلام مر على رأس

بالجالوت بالكوفة وهو يفادي من النساء مالم يقع عليه العرب ولا يفادي من وقع عليه العرب فقال له عبد الله
ابن سلام: أما إنه مكتوب عندك في كتابك أن فادوهن كلهن. وروى محيي السنة عن السدي أن الله تعالى
أخذ على بني إسرائيل في التوراة أن لا يقتل بعضهم بعضا ولا يخرج بعضهم بعضا من ديارهم وأيما عبد أو أمة
وجدتموه من بني إسرائيل فاشتروه بما قام من ثمنه فأعتقوه، ولعل كفرهم بما ارتكبوا لاعتقادهم عدم الحرمة
مع دلالة صريح التوراة عليها لكن ما في الكشاف من أنه قيل لهم: كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم؟ فقالوا: أمرنا
بالفداء وحرم علينا القتال لكنا نستحي من حلفائنا يدل على أنهم لا ينكرون حرمة القتال فإطلاق الكفر حينئذ
على عمل ما حرم إما لأنه كان في شرعهم كفرا أو أنه للتغليظ كما أطلق على ترك الصلاة ونحوه ذلك في شرعنا.
والقول بأن المعنى أتستعملون البعض وتتركون البعض فالكلام محمول على المجاز بهذا الاعتبار لا اعتداد به
كالقول بأن المراد بالبعض المؤمن به نبوة موسى عليه السلام، والبعض الآخر نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم.

﴿ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ الإشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والإيمان
ببعض، أو إلى ما فعلوه من القتل والإجلاء مع مفاداة ـ الأسارى ـ والجزاء المقابلة ويطلق في الخير والشر،
ـ والخزي ـ الهوان والمقت ـ خزي ـ بالكسر، وقال ابن السكيت: معنى ـ خزي ـ وقع في بلية ـ وخزي ـ
الرجل ـ خزاية ـ إذا استحى وهو ـ خزيان ـ وقوم ـ خزايا ـ وامرأة ـ خزيا ـ والمراد به هنا الفضيحة والعقوبة
أو ضرب الجزية غابر الدهر أو غلبة العدو أو قتل قريظة وإجلاء النضير من منازلهم إلى أريحاء وأذرعات

وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: كان عادة بني قريظة القتل وعادة بني النضير الإخراج فلما
غلب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أجلى بني النضير وقتل رجال قريظة وأسر نساءهم وأطفالهم، وتنكير
ـ الخزي ـ للإيذان بفظاعة شأنه وأنه بلغ مبلغا لا يكتنه كنهه، ومن هنا لم يخصه بعضهم ببعض الوجوه، وادعى
أن الأظهر ذلك وجعل الإشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والإيمان ببعض أي بعض كان ولذلك أفردها،
وحينئذ يتناول الكفرة بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وغيره ممن يفعل جميع ذلك، و(الدنيا) مأخوذ من
دنا يدنو وياؤها منقلبة عن ـ واو ـ ولا تحذف منها ـ الألف واللام ـ إلا قليلا، وخصه أبو حيان في الشعر،
و(ما) نافية و(من) إن جعلت موصولة فلا محل لها من الإعراب، وإن جعلت موصوفة فمحلها جر على أنه صفتها
و(منكم) حال من فاعل ـ يفعل ـ و(إلا خزي) استثناء مفرغ وقع خبرا للمبتدأ ولا يجوز النصب في مثل
ذلك على المشهور، ونقل عن يونس إجازته في الخبر بعد (إلا) كائنا ما كان، وقال بعضهم: إن كان ما بعد إلا هو
الأول في المعنى أو منزلا منزلته لم يجز فيه إلا الرفع عند الجمهور، وأجاز الكوفيون النصب فيما كان الثاني فيه
منزلا منزلة الأول، وإن كان وصفا أجاز فيه الفراء النصب ـ ومنعه البصريون ـ وحكي عنهم أنهم لا يجوزون
النصب في غير المصادر إلا أن يعرف المعنى فيضمر ناصب حينئذ وتحقيقه في محله.

﴿ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ ﴾ أي يصيرون إليه فلا يلزم كونهم قبل ذلك في أشد العذاب،
وقد يراد بالرد الرجوع إلى ما كانوا فيه كما في قوله تعالى: ﴿ فرددناه إلى أمه ﴾ وكأنهم كانوا في الدنيا أو في القبور
في أشد العذاب أيضا فردوا إليه، والمراد به الخلود في النار وأشديته من حيث إنه لا انقضاء له، أو المراد أشد

لبروكم فيقتلوكم فيها وبدار العلم زبانية رذائل القوتين البهيمية والسبعية وتحريضكم إياهم عليها (وإن يأتوكم أسارى) في قيد ما ارتكبوه ووثاق شين ما فعلوه قد أخذتهم الندامة وتبينهم الحسرة وتقولوا أنتم تخلصونهم بالحقوق من النار و تشاوروا تفادوهم بكلمات الحكمة والموعظة الدالة على أن اللذات المستعلية هي العقلية والروحية وأن اتباع النفس مذموم ردي فيتعظوا بذلك ويتخلصوا من هاتيك القيود مرة (أفتؤمنون) ببعض كتاب العقل والشرع قولا وإقرارا (وتكفرون ببعض) فعلا وعملا فلا تنتهون عما نهاكم عنه (فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا) ذلة وافتضاح في الحياة الدنيا ويوم مفارقة الروح البدن (يردون إلى أشد العذاب) وهو تعذيبهم بالهيآت المظلمة الراسخة في نفوسهم واحتراقهم بنيرانها (وما الله بغافل عن أعمالكم) أحصاها وضبطها في أنفسكم وكتبها عليكم.

(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ) شروع في بيان بعض آخر من جناياتهم وتصديره بالجملة القسمية لإظهار كمال الاعتناء به، والإيتاء الإعطاء، و(الكتاب) التوراة في قول الجمهور وهو مفعول ثان لآتينا، وعند السهيلي مفعول أول والمراد بإيتائها له إنزالها عليه. وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن التوراة نزلت جملة واحدة فأمر الله تعالى موسى عليه السلام بحملها فلم يطق فبعث بكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله تعالى لموسى عليه السلام فحملها، وقيل: يحتمل أن يكون آتينا بمعنى أفهمناه ما انطوى عليه من الحدود والأحكام والأنباء والقصص وغير ذلك مما فيه والكلام على حذف مضاف أي علم الكتاب أو فهمه وليس بالظاهر ﴿وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ﴾ يقال: قفاه إذا اتبعه وقفاه به إذا أتبعه إياه من القفا، وأصل هذه الياء واو لأنها متى وقعت رابعة أبدلت كما تقول غزيت من الغزو أي أرسلناهم على أثره كقوله تعالى: (ثم أرسلنا رسلنا تترى) وكانوا إلى زمن عيسى عليه السلام أربعة آلاف، وقيل: سبعين ألفا وكلهم على شريعته عليه السلام منهم يوشع، وشمويل، وشمعون، وداود، وسليمان، وشعيا، وأرميا، وعزير، وحزقيل، وإلياس، واليسع، ويونس، وزكريا، ويحيى، وغيرهم عليهم الصلاة والسلام، وقرأ الحسن ويحيى بن يعمر بالرسل بتسكين السين وهو لغة أهل الحجاز والتحريك لغة تميم ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾ أي الحجج الواضحة الدالة على نبوته فتشمل كل معجزة أوتيها عليه السلام وهو الظاهر، وقيل: الإنجيل، وعيسى أصله بالعبرانية أيشوع بهمزة ممالة بين بين أو مكسورة ومعناه السيد، وقيل: المبارك فعرب والنسبة إليه عيسى وعيسوي وجمعه عيسون بفتح السين وقد تقدم، وأفرده عن الرسل عليهم السلام لتميزه عنهم لكونه من أولي العزم وصاحب كتاب، وقيل: لأنه ليس متبعا لشريعة موسى عليه السلام حيث نسخ كثيرا من شريعته وأضافه إلى أمه ردا على اليهود إذ زعموا أن له أبا ومريم بالعبرية الخادم وسميت أم عيسى به لأن أمها نذرتها لخدمة بيت المقدس، وقيل: العابدة وبالعربية من النساء من تحب محادثة الرجال فهي كالزير من الرجال وهو الذي يحب محادثة النساء، قيل: ولا يناسب مريم أن يكون عربيا لأنها كانت بريئة عن محبة محادثة الرجال اللهم إلا أن يقال سميت بذلك تمليحا كما يسمى الأسود كافورا، وقال بعض المحققين: لا مانع من تسميتها بذلك بناء على أن شأن من تخدم من النساء ذلك، وفي القاموس هي التي تحب محادثة الرجال ولا تفجر وعليه لا بأس بالتسمية كما ذكره المولى عصام، والأولى عندي أن التسمية وقعت بالعبري لا بالعربي بل يكاد يتميز ذلك كما لا يخفى على المنصف، وعن الأزهري المريم المرأة التي لا تحب مخالطة الرجال وكأنه قيل لها ذلك تشبيها لها بمريم البتول فوزنه عربيا مفعل لا فعيلا (١)

(١) قوله: لا فعيلا هكذا بخطه اه مصححه

أنه لو كان كذلك لجاز وقوع الهمزة في الكلام قبل أن يتقدمه ما كان معطوفاً عليه ، ولم تجيء إلا مبنية على كلام متقدم ، وفي كون الهمزة الداخلة على جملة معطوفة بالواو أو الفاء أو ثم في محلها الأصلي ، أو مقدمة من تأخير حيث إن محلها بعد العاطف خلاف مشهور بين أهل العربية ، وبعض المحققين يجعلها في بعض المواضع على هذا ، وفي البعض على ذلك ، بحسب مقتضى المقام وسياق الكلام ، والقلب يميل إليه ، قيل : ولا يلزم عليه أن صدر زمان الهمز مراد لم يتقدمها شيء من الكلام الذي دخلت هي عليه ، فتلك مما يقدم ونعاية الأمر أنها توسطت بين كلامين لإفادة إنكار جمع الثاني مع الأول ، أو لوقوعه بعده متراخياً أو غير متراخ ، وهذا مراد من قال : إنها مقحمة مزيدة لتقوية معنى الإنكار أو التقرير ، أي مقحمة على المعطوف مزيدة بعد اعتبار عطفه ، ولم يرد أنها صلة (وتهوى) من هوى بالكسر إذا أحب ، ومصدره هوى بالقصر ، وأما هوى بالفتح بمعنى سقط ، ومصدره هوى بالضم ، وأصله الميل إلى الشيء ، وقال المرزوقي : هوى ، انقض انقضاض النجم والطائر ، والأصمعي يقول : هوت العقاب إذا انقضت لغير الصيد ، وأهوت إذا انقضت للصيد ، وحكى بعضهم أنه يقال : هوى يهوي هوياً بفتح الهاء إذا كان القصد من أعلى إلى أسفل ، وهوى يهوي هوياً بالضم إذا كان من أسفل إلى أعلى ، وما ذكرناه أولا هو المشهور ، والهوى يكون في الحق وغيره ، وإذا أضيف إلى النفس فالمراد به الثاني في الأكثر ، ومنه هذه الآية ، وتعبر عن المحبة بذلك للإيذان بأن مدار الرد والقبول عندهم هو المخالفة للأهواء أنفسهم والموافقة لها لا شيء آخر ، ومعمول (استكبرتم) محذوف أي عن الإيمان بما جاء به مثلا ، واستفعل هنا بمعنى تفعل .

﴿ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون ٨٧﴾ الظاهر أنه عطف على (استكبرتم) والفاء سببية إن كان التكذيب والقتل مرتبين على الاستكبار ، وللتفصيل إن كانا نوعين منه ، وجوز الراغب أن يكون عطفاً على (وأيدناه) ويكون (أفكلما) مع ما بعده فصلا بينهما على سبيل الإنكار ، وقدم (فريقاً) في الموضعين للاهتمام وتشويق السامع إلى ما فعلوا به لا للقصر ، والمفعول محذوف أي (فريقاً) منهم ، وبدأ بالتكذيب لأنه أول ما يفعلونه من الشر ، ولأنه المشترك بين المكذب والمقتول ، ونسب القتل إليهم مع أن القاتل آباؤهم لرضاهم به وطوق منه بهم ، وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضاراً لصورتها لفظاعتها واستعظامها ، أو مشاكلة للأفعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل ، أو للدلالة على أنكم الآن فيه ، فإنكم حول قتل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولولا أني أعصمه لقتلتموه ، ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة ، فالمضارع للحال ، ولا ينافيه قتل البعض ، والمراد من القتل مباشرة الأسباب الموجبة لزوال الحياة سواء ترتب عليها أولا ، ومن قيل لا حاجة إلى التعميم لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم قتل حقيقة بالسم الذي تناوله على ما وقع في الصحيح بلفظ « وهذا أوان وجدت انقطاع أبهري من ذلك السم » وفيه أنه لم يتحقق منهم القتل زمان نزول الآية بل مباشرة الأسباب فلا بد من التعميم .

﴿وقالوا قلوبنا غلف﴾ عطف على (استكبرتم) أو على (كذبتم) فيكون تفسيراً للاستكبار ، وعلى التقديرين فيه التفات من الخطاب إلى الغيبة إعراضاً عن مخاطبتهم وإبعاداً لهم عن عز الحضور ، والقائلون هم الموجودون في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والغلف جمع أغلف كأحمر وحمر وهو الذي لا يفقه ، قيل : وأصله ذو الغلفة الذي لم يختن ، أو جمع غلاف ويجمع على غلف بضمتين أيضاً ، وبه قرأ ابن عامر وغيره ، والمراد على الأول قلوبنا مغشاة بأغشية خلقية مانعة عن نفوذ ما جئت به فيها ، وهذا كقولهم : (قلوبنا في أكنة مما

تدعونا إليه) قصدوا به إقناط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الإجابة وقطع طمعه عنهم بالكلية، وقيل مغشاة بشيء من المرونة تمنعها أن يصل إليها ما تأتي به، أو بسلامة من الفطرة كذلك، وعلى الثاني هي أوعية العلم فلو كان ما تقوله حقا وصدقا لوعته، قاله ابن عباس وقتادة والسدي، أو تعيه علماً فلا نسمع بعد شيئاً فنحن مستغنون بما عندنا عن غيره، وروي ذلك عن ابن عباس أيضاً، وقيل أرادوا أنها أوعية العلم فكيف يعزب عنها اتباع الأمي ولا نعي بعده

﴿ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾ رد لما قالوه، وتكذيب لهم فيما زعموه، والمعنى أنها خلقت على فطرة التمكن من النظر الصحيح والتوصل إلى الحق لكن الله تعالى أبعدهم وأبطل استعدادهم الخاص للنظر الصحيح بسبب اعتقاداتهم الفاسدة وجهالاتهم الباطلة الراسخة في قلوبهم أو أنها لم تأب قبول ما تقوله لعدم كونه حقاً وصدقاً بل لأنه سبحانه طردهم وخذلهم بكفرهم فأصمهم وأعمى أبصارهم أو أن الله تعالى أقصاهم عن رحمته فأنى لهم ادعاء العلم الذي هو أجل آثارها، ويعلم من هذه الوجوه كيفية الرد على ما قيل في كل من الوجوه ﴿ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ٨٨ ﴾ الفاء لسببية اللعن لعدم الإيمان، وقليلا نصب على أنه نعت لمصدر محذوف أي إيماناً قليلا، وهو إيمانهم ببعض الكتاب، و(ما) مزيدة لتأكيد معنى القلة لا نافية لأن ما في حيزها لا يتقدم عليها، ولأنه وإن كان بمعنى لا يؤمنون قليلا فضلا عن الكثير لكن ربما يتوهم الإيجاب مع نفيهم أنهم لا يؤمنون قليلا بل كثيراً، ولا مصدرية لاقتضائها رفع قليل على أن يكون خبراً، والمصدر المعرف بالإضافة مبتدأ، والتقدير فإيمانهم قليل، وجوز بعضهم كونها نافية بناء على مذهب الكوفيين من جواز تقديم ما في حيزها عليها ولم يبال بالتوهم، وآخرون كونها مصدرية، والمصدر فاعل (قليلا) وكانوا مقدرة لعظم الكلام فيكون على طرز (كانوا قليلا من الليل ما يهجعون) ولا يخفى ما فيه من التكلف، وجوز أيضاً انتصاب قليلا على الحال إما من ضمير الإيمان أو من فاعل (يؤمنون) والتقدير فيؤمنونه أي الإيمان في حال قلته، وهو المروي عن سيبويه، أو فيؤمنون حال كونهم جمعاً قليلا أي المؤمن منهم قليل، وهو المروي عن ابن عباس وقتادة، وربما جوز كونه نعتاً لزمان أي زماناً قليلا وهو زمان الاستفتاح أو بلوغ الروح التراقي، أو ما قالوا (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره) وأولى الوجوه أولها، والظاهر أن المراد بالإيمان المعنى اللغوي، والقلة مقابل الكثرة، وقال الزمخشري: يجوز أن تكون بمعنى العدم، وكأنه أخذه من كلام الواقدي لا قليلا ولا كثيراً، واعترضه في البحر بأن القلة بمعنى النفي وإن صحت لكن في غير هذا التركيب لأن قليلا انتصب بالفعل المثبت فصار نظير قمت قليلا أي قياماً قليلا، ولا يذهب ذاهب إلى أنك إذا أتيت بفعل مثبت وجعلت قليلا صفة لمصدره يكون المعنى في المثبت الواقع على صفة أو هيئة انتفاء ذلك المثبت رأساً، وعدم وقوعه بالكلية، وإنما الذي نقل النحويون أنه قد يراد بالقلة النفي المحض في قولهم أقل رجل يقول ذلك، وقلما يقوم زيد، وحملها هنا على ذلك ليس بصحيح وليت شعري أي معنى لقولنا لا يؤمنون إيماناً معدوماً، وما نقل الكسائي عن العرب أنهم يقولون مررنا بأرض قليلا ما تنبت ويريدون لا تنبت شيئاً فإنما ذلك لأن قليلا حال من الأرض، وإن كان نكرة و(ما) مصدرية والتقدير قليلا إنباتها فلا مانع فيه من حمل القلة على العدم، وأين ما نحن فيه من ذاك اللهم إلا على بعض الوجوه المرجوحة لكن الزمخشري غير قائل به، ويمكن أن يقال إن ذلك على طريق الكناية فإن قلة الشيء تستتبع عدمه في أكثر الأوقات لا على أن لفظ القلة مستعمل بمعنى العدم فما قاله ليس بوارد جداً ولو أورد عليه الواقدي ألف سنة

الجمهور إلى أن لها محلا، واختلف أهو نصب أم رفع؟ فذهب الأخفش إلى الأول على أنها تمييز، والجملة بعدها في موضع نصب على الصفة، وفاعل بئس مضمر مفسر بها، والتقدير بئس هو شيئاً اشتروا به، و(أن يكفروا) هو المخصوص بالذم، والتعبير بصيغة المضارع لإفادة الاستمرار على الكفر فإنه الموجب للعذاب المهين، ويحتمل على هذا الوجه أن يكون المخصوص محذوفاً، و(اشتروا) صفة له، والتقدير بئس شيئاً شيء اشتروا به، و(أن يكفروا) بدل من المحذوف أو خبر مبتدأ محذوف، وذهب الكسائي إلى النصب على التمييز أيضاً إلا أنه قدر بعدها (ما) أخرى موصولة هي المخصوص بالذم، و(اشتروا) صلتها، والتقدير بئس شيئاً الذي اشتروا، وذهب سيبويه إلى الثاني على أنها فاعل (بئس)، فهي معرفة تامة، والمخصوص محذوف أي شيء (اشتروا)، وعزي هذا إلى الكسائي أيضاً، وقيل: موصولة، وهو أحد قولي الفارسي، وعزاه ابن عطية إلى سيبويه وهو وهم، ونقل المهدوي عن الكسائي أن (ما) مصدرية، والمحصل فاعل (بئس)، واعترض بأن (بئس) لا تدخل على اسم معين يتعرف بالإضافة إلى الضمير، وأجيب بأنه على هذا التقدير أن لا تجعل ذلك فاعلا بل تجعله المخصوص والفاعل مضمر والتمييز محذوف لفهم المعنى، والتقدير - بئس اشتراء اشتراؤهم - فلا يلزم الاعتراض، نعم يرد عود ضمير به على (ما) والمصدرية لا يعود عليها الضمير لأنها حرف عند غير الأخفش فافهم ﴿بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ﴾ - البغي - في الأصل الظلم والفساد من قولهم - بغى - الجرح فسد قاله الأصمعي، وقيل: أصله الطلب، ويختلف أنواعه فمن طلب زوال النعمة حسد، ومن التجاوز على الغير ظلم، والزنا فجور، والمراد به هنا بمعونة المقام طلب ما ليس لهم فيؤول إلى الحسد، وإلى ذلك ذهب قتادة. وأبو العالية. والسدي، وقيل: الظلم، وانتصابه على أنه مفعول له (ليكفرون) فيفيد أن كفرهم كان لمجرد العناد الذي هو نتيجة الحسد لا للجهل، وهو أبلغ في الذم لأن الجاهل قد يعذر، وذهب الزمخشري إلى أنه علة (اشتروا)، ورد بأنه يستلزم الفصل بالأجنبي وهو المخصوص بالذم، وهو وإن لم يكن أجنبياً بالنسبة إلى فعل الذم وفاعله لكن لا خفاء في أنه أجنبي بالنسبة إلى الفعل الذي وقع صفة مميز الفاعل، والقول بأن المعنى على ذم ما باعوا به أنفسهم حسداً وهو الكفر لا على ذم ما باعوا به أنفسهم وهو الكفر حسداً - تحكم، نعم قد يقال: إنما يلزم الفصل بأجنبي إذا كان المخصوص مبتدأ خبره بئسما، أما لو كان خبر مبتدأ محذوف، وهو المختار فلا لأن الجملة حينئذ جواب سؤال عن فاعل (بئس) فيكون الفصل بين المعلول وعلته بالعلة بيان للمعلول فلا امتناع فيه، وجعله بعضهم علة (اشتروا) محذوفاً فراراً من الفصل، ومنهم من أعربه حالا، ومنهم مفعولا مطلقا لمقدر أي بغوا بغياً، و(أن ينزل) إما مفعول من أجله للبغي أي حسداً لأجل تنزيل الله، وإما على إسقاط الخافض المتعلق بالبغي أي حسداً على (أن ينزل) والقول بأنه في موضع خفض على أنه بدل اشتمال من (ما) في قوله: (بما أنزل الله) بعيد جداً، وربما يقرب منه ما قيل: إنه في موضع المفعول الثاني، والبغي بمعنى طلب الشخص ما ليس له يتعدى إليه بنفسه تارة، وباللام أخرى، والمفعول الأول محذوف أعني محمداً عليه الصلاة والسلام، وحذف تنبيه؛ للدلالة على أن الحسد مذموم في نفسه كائناً ما كان المحسود - كما لا يخفى - وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. ويعقوب (ينزل) بالتخفيف ﴿مِنْ فَضْلِهِ﴾ أراد به الوحي، و(من) لابتداء الغاية صفة لموصوف محذوف أي شيئاً كائناً (من فضله)، وجوز أبو البقاء أن تكون زائدة على مذهب الأخفش ﴿عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ أي على من يختاره للرسالة، وفي البحر أن المراد به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهم حسدوه لما لم يكن منهم وكان من العرب ومن ولد إسماعيل ولم يكن من ولد إسحق عليه الصلاة والسلام

وإضافة العباد إلى ضميره تعالى للتشريف، و(من) إما موصولة أو موصوفة.

﴿فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ﴾ تفريع على ما تقدم، أي فرجعوا متلبسين (بغضب) كائن (على غضب) مستحقين له حسبما اقترفوا من الكفر والحسد. وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الغضب ﴿الأول﴾ لعبادة العجل ﴿والثاني﴾ لكفرهم به صلى الله تعالى عليه وسلم، وقال قتادة: ﴿الأول﴾ كفرهم بالإنجيل ﴿والثاني﴾ كفرهم بالقرآن، وقيل: هما الكفر بعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام، أو قولهم: (عزير ابن الله) و(يد الله مغلولة) وغير ذلك من أنواع كفرهم، وكفرهم الأخير بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخفى أن فاء العطف يقتضي صيرورتهم أحقاء بترادف الغضب لأجل ما تقدم، وقولهم: (عزير ابن الله) مثلا غير مذكور فيما سبق، ويحتمل أن يراد بقوله سبحانه: (بغضب على غضب) الترادف والتكاثر لا غضبان فقط، وفيه إيذان بتشديد الحال عليهم جداً كما في قوله:

ولو كان رمحاً واحداً لاتقيته ... ولكنه رمح (وثان وثالث)

ومن الناس من زعم أن الفاء فصيحة، والمعنى فإذا كفروا وحسدوا على ما ذكر (باءوا) الخ، وليس بشيء.

﴿وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ٩٠﴾ اللام في (الكافرين) للعهد، والإظهار في موضع الإضمار للإيذان بعلية كفرهم لما حاق بهم، ويحتمل أن تكون للعموم فيدخل المعهودون فيه على طرز ما مر. والمهين المذل، وأصله مهون فاعل، وإسناده إلى العذاب مجاز من الإسناد إلى السبب، والوصف به للتقييد، والاختصاص الذي يفهمه تقديم الخبر بالنسبة إليه، فغير الكافرين إذا عذب فإنما يعذب للتطهير لا للإهانة والإذلال، ولذا لم يوصف عذاب غيرهم به في القرآن فلا تمسك للخوارج بأنه خص العذاب (بالكافرين) فيكون الفاسق كافراً لأنه معذب، ولا للمرجئة أيضاً ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ ظرف (لقالوا) والجملة عطف على (قالوا قلوبنا غلف) ولا غرض يتعلق بالقائل، فلذا بني الفعل لما لم يسم فاعله، والظاهر أنه من جانب المؤمنين.

﴿آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ الجمهور على أنه القرآن، وقيل: سائر ما أنزل من الكتب الإلهية إجراء لما على العموم ﴿وهو مع هذا﴾ جار على الغرض الأمر بالإيمان بالقرآن لكن سلك مسلك التعميم إشعاراً بتحتم الامتثال من حيث مشاركته لما آمنوا به فيما في حيز الصلة وموافقته له في المضمون، وتنبيهاً على أن الإيمان بما عداه من غير إيمان به ليس إيماناً بما أنزل الله ﴿قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾ أي نستمر على الإيمان بالتوراة وما في حكمها مما أنزل لتقرير حكمها، وحذف الفاعل للعلم به إذ من المعلوم أنه لا ينزل الكتب إلا هو سبحانه، وللجري على ذكره في الخطاب، ومرادهم بضمير المتكلم إما أنبياء بني إسرائيل، وهو الظاهر، وفيه إيماء إلى أن عدم إيمانهم بالقرآن كان بغياً وحسداً على نزوله على من ليس منهم، وإما أنفسهم، ومعنى الإنزال عليهم تكليفهم بما في المنزل من الأحكام، وذموا على هذه المقالة لما فيها من التعريض بشأن القرآن، ودسائس اليهود مشهورة، أو لأنهم تأولوا الأمر المطلق العام ونزلوه على خاص هو الإيمان بما أنزل عليهم كما هو ديدنهم في تأويل الكتاب بغير المراد منه ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ﴾ عطف على قالوا، والتعبير بالمضارع لحكاية الحال استغراباً للكفر بالشيء بعد العلم بحقيته أو للتنبيه على أن كفرهم مستمر إلى زمن الإخبار، وقيل: استئناف، وعليه ابن الأنباري، ويجوز أن يكون حالاً إما على مذهب من يجوز وقوع المضارع المثبت حالاً مع الواو، وإما على تقدير مبتدأ أي وهم

تكرير للاعتراض لتأكيد الإلزام وتشديد التهويل أي إن كنتم مؤمنين فلم تقتلونهم وقد حذف من كل واحدة من الشرطيتين ما حذف ثقة بما أثبت في الأخرى على طريق الاحتباك. وقيل: إن المذكور قبل جواب لهذا الشرط بناء على جواز تقديمه وهو رأي الكوفيين وأبي زيد واختاره في البحر، وقال الزجاج: (إن) هنا نافية ولا يخفى بعده (ولقد جاءكم موسى بالبينات) داخل تحت الأمر فهو من تمام التبكيت والتوبيخ، كذا ما يأتي بعد لا تكرير لما قص من قبل والمراد (بالبينات) الدلائل الدالة على صدقه عليه السلام في دعوته والمعجزات المؤيدة لنبوته كالعصا واليد وانفلاق البحر مثلا، وقيل: الأظهر أن يراد بها الدلائل الدالة على الوحدانية فإنه أدخل في التقريع بما بعد، وعندي الحمل على العموم بحيث يشمل ذلك أيضا أولى وأظهر (ثم اتخذتم العجل) أي الذي صنعه لكم السامري من حليكم إلها (من بعده) أي بعد مجيء موسى عليه السلام بها ومن عد التوراة وانفجار الماء منها لم يرد الجميع بل الجنس لأن ذلك كان بعد قصة العجل وكلمة (ثم) على هذا للاستبعاد لئلا يلغو القيد. وقد يقال: الضمير لمتقدم معنى وهو الذهاب إلى الطور فكلمة (ثم) على حقيقتها، وعد ما ذكرنا من البينات حينئذ ظاهر، ويشير هذا العطف على (١) أنهم فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر في الآيات وذلك أعظم ذنبا وأكثر شناعة لحالهم، والتزم بعضهم رجوع الضمير إلى البينات بحذف المضاف أي من بعد تدبر الآيات ليظهر ذلك، وعود الضمير إلى العجل، والمراد بعد وجوده أي عبدتم الحادث الذي حدث بمحضركم ليكون فيه التوبيخ العظيم لا يخفى ما فيه من البعد المعظم المستغنى عنه بما أشرنا إليه (وأنتم ظالمون ٩٢) أي واضعون الشيء في غير محله اللائق به أو مخلون بآيات الله تعالى والجملة حال مؤكدة للتوبيخ والتهديد وهي جارية مجرى القرينة على إرادة العبادة من الاتخاذ وفيها تعريض بأنهم صرفوا العبادة عن موضعها الأصلي إلى غير موضعها وإيهام المبالغة من حيث أن إطلاق الظلم يشعر بأن عبادة العجل كل الظلم وأن من ارتكبها لم يترك شيئا من الظلم، واختار بعضهم كونها اعتراضا لتأكيد الجملة بما هادون تعرض لبيان الهيئة التي تقتضيه الحالية أي وأنتم قوم عادتكم الظلم واستمر منكم، ومنه عبادة العجل، والذي دعاه إلى ذلك زعم أنه يلزم على الحالية أن يكون تكرارا محضا فإن عبادة العجل لا تكون إلا ظلما بخلافه على هذا فإنه يكون بيانا لرذيلة لهم تقتضي ذلك، وفيه غفلة عما ذكرنا وإذا حمل الاتخاذ على الحقيقة نحو صنعت خاتما تكون الحالية أولى بلا شبهة لأن الاتخاذ لا يشعر بكونه ظلما إلا إذا قيد بعبادته كما لا يخفى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة) أي قلنا لهم خذوا ما أمرتكم به في التوراة بجد وعدم فتور (واسمعوا) أي سماع تقبل وطاعة إذ لا فائدة في الأمر بالمطلق بعد الأمر بالأخذ (بقوة) بخلافه على تقدير التقييد فإنه يؤكده ويقرره لاقتضائه كمال إبائهم عن قبول ما آتاهم إياه وإنكارهم الجبل عليهم، وكثيرا ما يراد من السماع القبول ومن ذلك سمع الله لمن حمده وقوله:

دعوت الله حتى خفت أن لا ... يكون الله (يسمع) ما أقول

(قالوا سمعنا وعصينا) أي سمعنا قولك (خذوا واسمعوا) وعصينا أمرك فلا نأخذ ولا نسمع سماع الطاعة، وليس هذا جوابا لـ(اسمعوا) باعتبار تضمنه أمرين لأنه يبقى خذوا بلا جواب، وذهب الجمهور إلى ذلك وأوردوا هنا سؤالا وجوابا، حاصل الأول أن السماع في الأمر إن كان على ظاهره فقولهم سمعنا طاعة وعصينا متناقض

(١) كذا في الأصل ولعلها إلى

وقال في الحرب بين الصفين : لا أبالي أسقطت على الموت ، أم سقط علي الموت ، وقال عبد الله
ابن رواحة رضي الله عنه وهو يقاتل الروم :

يا حبذا الجنة واقترابها طيبة وبارد شرابها والروم روم قد دنا عذابها

وقال عمار بصفين : غداً نلقى الأحبة ، محمداً وحزبه . وروي عن حذيفة أنه كان يتمنى الموت ، فلما احتضر قال :
حبيب جاء على فاقة . وعنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه لما ذكر من قتل ببئر معونة قال : يا ليتني غودرت
معهم في حضن الجبل . ويعلم من ذلك أن تمني الموت لأجل الاشتياق إلى دار الكرامة غير منهي عنه ،
إنما المنهي عنه تمنيه لأجل ضر أصابه فإنه أثر الجزع وعدم الرضا بالقضاء ، وفي الخبر : لا يتمنين أحدكم الموت
لضر نزل به ، فإن كان ولا بد فليقل : اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي ، وتوفني ما كانت الوفاة خيراً لي .
والمراد بالتمني قول الشخص : ليت كذا ، وليس من أعمال القلب أو الاشتهاء بالقلب وعلى الخصوص هو القول
فمعنى الآية سلوا الموت . ثالثها قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : أي اشتهوه بقلوبكم وسلوه بألسنتكم مقالة
قوم . وعلى التقديرين الأمر للتعجيز ، واحتمال أن يكون المراد تمنوا الموت ولا تفروا عنه كالمعنى
قاتلوا من يقاتلكم ولا تفروا من أهل الحرب وتعرضوا ، أي كونوا على وجه يكون المعنى للموت المشوق
إليه عليه بالمعنى الصحيح لا أرتضيه ، الآثار ، فقد أخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما موقوفاً : لو تمنوا الموت لشرق أحدهم بريقه ، وأخرج البيهقي عنه مرفوعاً : لا يقولها رجل منهم
إلا غص بريقه ، والبخاري موقوفاً عنه أيضاً : لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا ، وقرأ ابن أبي إسحاق
(فتمنوا الموت) بكسر الواو ، وحكى الكسائي عن إبراهيم عن أبي عمرو فتحها ، وروي عنه أيضاً اختلاس
ضمها (ولن يتمنوه أبداً) الظاهر أنه جملة مستأنفة معترضة غير داخلة تحت الأمر سيقت من جهته تعالى لبيان
ما يكون منهم من الإحجام الذي هو أدل دليل على كذبهم في دعواهم ، والمراد لن يتمنوه ما عاشوا ، وهذا خاص بالمعاصرين
له صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روي عن نافع رضي الله تعالى عنه قال : خاصمنا يهودي وقال : إن في كتابكم
(فتمنوا الموت) الخ ، فأنا أتمنى الموت ، فما لكم لا تموتون ، فسمع ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فغضب ، فدخل
بيته وسل سيفه وخرج ، فلما رآه اليهودي فر منه ، وقال ابن عمر : أما والله لو أدركته لضربت عنقه ، توهم هذا
الكلب الشقي الخاسر أن هذا لكل يهودي أو لليهود في كل وقت ، لا ، إنما هو لأولئك الذين كانوا يعاندون
ويجحدون نبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أن عرفوا ، وكانت المحاجة معهم باللسان دون السيف .
ويؤيد هذا ما أخرج ابن جرير عن ابن عباس موقوفاً : ولو تمنوه يوم قال لهم ذلك ما بقي على وجه الأرض يهودي
إلا مات ، وهذه الجملة إخبار بالغيب ومعجزة له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيها دليل على اعترافهم بنبوته
صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهم لو لم يتيقنوا ذلك لما امتنعوا من التمني ، وقيل : لا دليل ، بل الامتناع كان لصرف
الصرفة كما قيل في عدم معارضة القرآن ، والقول بأنه كيف يكون ذلك معجزة مع أنه لا يمكن أن يعلم أنه لم يتمن
أحد ، والتمني أمر قلبي لا يطلع عليه ، مجاب عنه بأنا لا نسلم أن المراد بالتمني هنا الأمر القلبي ، بل هو أن يقول : ليت
كذا ونحوه كما مر آنفاً ، ولو سلم أنه أمر قلبي فهذا مذكور على طريق المحاجة وإظهار المعجزة فلا يدفع إلا بالإظهار
والتلفظ كما إذا قال رجل لامرأته : أنت طالق إن شئت أو أحببت ، فإنه يتعلق بالإخبار لا بالإضمار ، فحيث
ثبت عدم تلفظهم بالإخبار ، وأنه لو وقع لنقل واشتهر لتوفر الدواعي إلى نقله لأنه أمر عظيم يدور عليه أمر

مقاتلين . ويجوز أن يكون ذلك من باب الحذف أي — وأحرص من الذين — وهو قول مقاتل ، ووجه الآية على مذهب سيبويه ، وعلى التقديرين ذكر — الذين أشركوا — تخصيص بعد التعميم على الوجه الظاهر في — الناس — لإفادة المبالغة في حرصهم والزيادة في توبيخهم وتقريعهم حيث كانوا مع كونهم أهل كتاب يرجون ثواباً ويخافون عقاباً ، أحرص ممن لا يرجو ذلك ، ولا يؤمن ببعث . ولا يعرف إلا الحياة العاجلة ، وإنما كان حرصهم أبلغ لعلمهم بأنهم صائرون إلى العذاب ، ومن توقع شراً كان أنفر الناس عنه ، وأحرصهم على أسباب التباعد منه . ومن الناس من جوز كون (من الذين) صفة لمحذوف معطوف على الضمير المنصوب في (لتجدنهم) والكلام على التقديم والتأخير ، أي (لتجدنهم) وطائفة من — الذين أشركوا أحرص الناس — ولا أظن يقدم على مثل ذلك في كتاب الله تعالى من له أدنى ذوق ، لأنه — وإن كان معنى صحيحاً في نفسه — إلا أن التركيب ينبو عنه ، والفصاحة تأباه ، ولا ضرورة تدعو إليه لا سيما على قول من يخص التقديم والتأخير بالضرورة ، نعم يحتمل أن يكون هناك محذوف — هو مبتدأ — والمذكور صفته ، أو المذكور خبر مبتدأ محذوف صفته ﴿يود أحدهم﴾ وحذف موصوف الجملة فيما إذا كان بعضاً من سابقه المجرور (بمن) أو (في) جائز في السعة ، وفي غيره مختص بالضرورة نحو : أنا ابن جلا وطلاع الثنايا ، وحينئذ يراد (بالذين أشركوا) اليهود لأنهم (قالوا : عزير ابن الله) ووضع المظهر موضع المضمر نعياً عليهم بالشرك ، وجوز بعضهم أن يراد حينئذ الجنس ، ويراد (بمن يود أحدهم) اليهود ، والمراد كل واحد منهم — وهو بعيد — وجملة (يود) الخ على الوجهين الأولين مستأنفة ، كأنه قيل : ما شدة حرصهم ؟ وقيل : حال من (الذين) أو من ضمير (أشركوا) أو من الضمير المنصوب في (لتجدنهم) ﴿لو يعمر ألف سنة﴾ جواب (لو) محذوف — أي لسر بذلك — وكذا مفعول (يود) أي طول الحياة ، وحذف لدلالة (لو يعمر) عليه كما حذف الجواب لدلالة (يود) عليه ، وهذا هو الجاري على قواعد البصريين في مثل هذا المكان . وذهب بعض الكوفيين — في مثل ذلك — إلى أن (لو) مصدرية بمعنى — أن — فلا يكون لها جواب ، وينسبك منها مصدر هو معمول (يود) كأنه قال : يود أحدهم تعمير ألف سنة . وقيل (لو) بمعنى ليت ولا يحتاج إلى جواب والجملة محكية (بيود) في موضع المفعول ، وهو — وإن لم يكن قولا ولا في معناه — لكنه فعل قلبي يصدر عنه الأقوال فعومل معاملتها ، وكان أصله — لو أعمر — إلا أنه أورد بلفظ الغيبة لأجل مناسبة (يود) فإنه غائب ، كما يقال : حلف ليفعلن ، مقام لأفعلن — وهذا بخلاف ما لو أتى بصريح القول ، فإنه لا يجوز قال : ليفعلن ، وإذا قلنا : إن (لو) التي للتمني مصدرية لا يحتاج إلى اعتبار الحكاية — وابن مالك عفا الله تعالى عنه يقول : إن (لو) في أمثال ذلك مصدرية لا غير ، لكنها أشبهت — ليت — في الإشعار بالتمني ، وليست حرفاً موضوعاً له كليت ، ونحو لو تأتيني فتحدثني — بالنصب — أصله وددت لو تأتيني الخ ، فحذف فعل التمني لدلالة (لو) عليه ، وقيل : هي (لو) الشرطية أشربت معنى التمني ، ومعنى (ألف سنة) الكثرة ليشمل من (يود) أن لا يموت أبداً ، ويحتمل أن يراد (ألف سنة) حقيقة — والألف — العدد المعلوم من الألف ، إذ هو مؤلف من أنواع الأعداد بناء على متعارف الناس ، وإن كان الصحيح أن العدد مركب من الوحدات التي تحته — لا الأعداد — وأصل (سنة) سنوة ، لقولهم : سنوات ، وقيل : سنهة — كجبهة — لقولهم : سانهته ، وتسنهت النخلة إذا أتت عليها السنون — وجمع أيضاً في أخف سنات ﴿وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر﴾ (ما) حجازية أو تميمية ، وهو ضمير عائد إلى (أحدهم) اسمها — أو مبتدأ — و(بمزحزحه) خبرها أو خبره — والباء — زائدة ، و(أن يعمر)

فاعل (مزحزحه) والمعنى: وما أحدهم يزحزحه من العذاب تعميره، وفيه إشارة إلى ثبوت من يزحزحه التعمير وهو (من آمن وعمل صالحاً)، ولا يجوز عند المحققين أن يكون الضمير المرفوع للشأن لأن مفسره جملة، ولا تدخل الباء في خبر (ما) وليس إلا إذا كان مفرداً عند غير الفراء، وأجاز ذلك أبو علي، وهو مبني على مذهب الكوفيين من أن مفسر ضمير الشأن يجوز أن يكون غير جملة إذا انتظم إسناداً معنوياً نحو ما هو بقائم زيد؛ نعم جوزوا أن يكون لما دل عليه (يعمر) و(أن يعمر) بدل منه، أي ما تعميره (بمزحزحه من العذاب) واعترض بأن فيه ضعفاً للفصل بين البدل والمبدل منه، وللإبدال من غير حاجة إليه، وأجاب بعض المحققين بأنه لما كان لفظ التعمير غير مذكور، بل ضميره حسن الإبدال، ولو كان التعمير مذكوراً بلفظه لكان الثاني تأكيداً لا إبدالاً، ولكونه في الحقيقة تكريراً يفيد فائدته من تقرير المحكوم عليه اعتناء بشأن الحكم بناء على شدة حرصهم على التعمير، ووداده إياه جاز الفصل بينه وبين المبدل منه بالخبر، كما في التأكيد في قوله تعالى: (وهم بالآخرة هم كافرون) وقيل: هو ضمير مبهم يفسره البدل فهو راجع إلى ما لا ذكر له متقدم مفهوم من الفعل، والتفسير بعد الإبهام ليكون أوقع في نفس السامع، ويستقر في ذهنه كونه محكوماً عليه بذلك الحكم والفصل بالظرف بينه وبين مفسره جائز - كما يفهمه كلام الرضي في بحث أفعال المدح والذم - واحتمال أن يكون (هو) ضمير فصل قدم مع الخبر بعيد، والزحزحة التبعيد، وهو مضاعف من زح يزح زحاً ككبكب من كب، وفيه مبالغة، لكنها متوجهة إلى النفي على حد ما قيل: (وما ربك بظلام للعبيد) فيؤول إلى أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير التعمير، وصح ذلك مع أن التعمير يفيد رفع العذاب مدة البقاء، لأن الإمهال بحسب الزمان وإن حصل، لكنهم لاقترافهم المعاصي بالتعمير زاد عليهم من حيث الشدة فلم يؤثر في إزالته أدنى تأثير بل زاد فيه حيث استوجبوا بمقابلة (أياماً معدودة) عذاب الأبد (والله بصير بما يعملون ٩٦) أي عالم بخفيات أعمالهم، فهو مجازيهم لا محالة، وحمل البصر على العلم هنا وإن كان بمعنى الرؤية صفة لله تعالى أيضاً لأن بعض الأعمال لا يصح أن يرى - على ما ذهب إليه بعض المحققين - وفي هذه الجملة من التهديد والوعيد ما هو ظاهر، و(ما) إما موصولة أو مصدرية، وأتى بصيغة المضارع لتواخي الفواصل، وقرأ الحسن. وقتادة. والأعرج. ويعقوب (تعملون) بالتاء على سبيل الالتفات (قل من كان عدواً لجبريل) أخرج ابن أبي شيبة في مسنده. وابن جرير. وابن أبي حاتم عن الشعبي أنه دخل عمر رضي الله تعالى عنه مدارس اليهود يوماً فسألهم عن جبريل، فقالوا: ذاك عدونا، يطلع محمداً على أسرارنا، وأنه صاحب كل خسف وعذاب، وميكائيل صاحب الخصب والسلام، فقال: ما منزلتهما من الله تعالى؟ قالوا: جبريل عن يمينه، وميكائيل عن يساره، وبينهما عداوة، فقال: لئن كانا كما تقولون فليسا بعدوين، ولأنتم أكفر من الحمير، ومن كان عدواً لأحدهما فهو عدو لله. ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: «لقد وافقك ربك يا عمر» فقال عمر: لقد رأيتني بعد ذلك أصلب من الحجر، وقيل: نزلت في عبد الله بن صوريا، كان يهودياً من أحبار فدك سأل رسول الله ﷺ عمن ينزل عليه فقال: «جبريل» فقال: ذاك عدونا عادانا مراراً، وأشدها أنه أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخربه بخت نصر، فبعثنا من يقتله فرآه ببابل فدفع عنه جبريل وقال: إن كان ربكم أمره بهلاككم فلا يسلطكم عليه، وإلا فيم تقتلونه؟ وصدقه الرجل المبعوث ورجع إلينا، وكبر بخت نصر وقوي

وغزاهم وخرب بيت المقدس، روى ذلك بعض الحفاظ، وقال العراقي: لم أقف له على سند. فلعل الأول أقوى منه - وإن أوهم صنيع بعضهم العكس - و(جبريل) علم لملك كان ينزل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالقرآن، وهو اسم أعجمي ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة، وأبعد من ذهب إلى أنه مشتق من جبروت الله وجعله مركباً تركيب مزج من مضاف ومضاف إليه، فمنعه من الصرف للعلمية والتركيب ليس بشيء، لأن ما ركب هذا التركيب يجوز فيه البناء والإضافة ومنع الصرف، فكونه لم يسمع فيه الإضافة أو البناء دليل على أنه ليس من تركيب المزج، وقد تصرفت فيه العرب على عادتها في تغيير الأسماء الأعجمية حتى بلغت فيه إلى ثلاث عشرة لغة، أفصحها وأشهرها (جبريل) كقنديل - وهي قراءة أبي عمرو، ونافع، وابن عامر، وحفص عن عاصم، وهي لغة الحجاز، قال ورقة بن نوفل:

(وجبريل) يأتيه وميكال معهما من الله وحي يشرح الصدر منزل

الثانية كذلك إلا أنها - بفتح الجيم - وهي قراءة ابن كثير، والحسن، وابن محيصن، قال الفراء: لا أحبها لأنه ليس في الكلام فعليل - وليس بشيء - لأن الأعجمي إذا عربوه قد يلحقونه بأوزانهم كلجام، وقد لا يلحقونه بها كإبريسم - وجبريل من هذا القبيل، مع أنه صح أنه لقارئ. الثالثة جبرئيل كسلسبيل، وبها قرأ حمزة، والكسائي، وحماد عن أبي بكر عن عاصم، وهي لغة قيس، وتميم، وكثير من أهل نجد، وحكاها الفراء، واختارها الزجاج وقال: هي أجود اللغات، وقال حسان:

شهدنا فما تلقى لنا من كتيبة مدى الدهر إلا (جبرئيل) أمامها

﴿الرابعة﴾ كذلك إلا أنها بدون - ياء بعد الهمزة - وهي رواية يحيى بن آدم، عن أبي بكر، عن عاصم، وتروى عن يحيى بن يعمر ﴿الخامسة﴾ كذلك إلا أن - اللام مشددة - وهي قراءة أبان عن عاصم، ويحيى ابن يعمر أيضاً ﴿السادسة﴾ (جبرائل) - بألف وهمزة بعدها مكسورة بدون ياء - وبها قرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعكرمة ﴿السابعة﴾ مثلها مع زيادة - ياء بعد الهمزة - ﴿الثامنة﴾ (جبراييل) بياءين بعد الألف، وبها قرأ الأعمش، وابن يعمر، ورواها الكسائي عن عاصم ﴿التاسعة﴾ (جبرال) ﴿العاشرة﴾ (جبريل) - بالياء والقصر - وهي قراءة طلحة بن مصرف ﴿الحادية عشرة﴾ (جبرين) - بفتح الجيم والنون - ﴿الثانية عشرة﴾ كذلك إلا أنها - بكسر الجيم - وهي لغة أسد ﴿الثالثة عشرة﴾ (جبراين) قال أبو جعفر النحاس: جمع (جبريل) جمع تكسير على جباريل على اللغة العالية، واشتهر أن معناه عبد الله، على أن جبر هو الله تعالى، وإيل هو العبد، وقيل: بعكسه، ورده بعضهم بأن المعهود في الكلام العجمي تقديم المضاف إليه على المضاف، وفيه تأمل.

﴿فإنه نزله على قلبك﴾ جواب الشرط إما نيابة أو حقيقة، والمعنى من عاداه منهم فقد خلع ربقة الإنصاف أو كفر بما معه من الكتاب بمعاداته إياه لنزوله عليك بالوحي لأنه نزل كتاباً مصدقاً للكتب المتقدمة، أو فالسبب في عداوته أنه نزل عليك، وليس المبتدأ على هذا الأخير محذوفاً، وأنه نزله خبره حتى يرد أن الموضع للمفتوحة بل أن مع ما بعده داخلة على السبب ووقع جواباً باعتبار الإعلام والإخبار بسببية ما قبله فيؤول المعنى إلى من عاداه فأعلمكم بأن سبب عداوته كذا، فهو كقولك: إن عاداك فلان فقد آذيته، أو فأخبرك بأن سبب عداوتك أنك آذيته، وقيل: الجزاء محذوف تقديره فلا يكترث به أو نحو ذلك مما يقدر متأخراً عنه ويكون هو تعليلاً وبياناً لسبب العداوة، والمعنى من عاداه لأنه نزله على قلبك فليمت غيظاً، أو فهو عدو لي وأنا عدوه

والقرينة على حذف الشرط الجملة المعترضة المذكورة بعده في وعيدهم، واحتمال أن يكون (من كان عدواً) الخ استفهاماً للاستبعاد، أو التهديد ويكون فإنه تعليل العداوة وتقييداً لها أو تعليل الأمر بالقول مما لا ينبغي أن يرتكب في القرآن العظيم، والضمير الأول البارز لجبريل، والثاني للقرآن كما يشير إليه الأحوال لأنها كلها من صفات القرآن ظاهراً، وقيل: الأول لله تعالى والثاني لجبريل أي فإن الله نزل جبريل بالقرآن على قلبك، وفي كل من الوجهين إضمار يعود على ما يدل عليه السياق، وفي ذلك من فخامة الشأن ما لا يخفى، ولم يقل سبحانه عليك كما في قوله تعالى: (ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى) بل قال: (على قلبك) لأنه القابل الأول للوحي إن أريد به الروح، ومحل الفهم والحفظ إن أريد به العضو بناء على نفي الحواس الباطنة، وقيل: كنى بالقلب عن الجملة الإنسانية كما يكنى ببعض الشيء عن كله، وقيل معنى (نزله على قلبك) جعل قلبك متصفاً بأخلاق القرآن ومتأدباً بآدابه كما في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها: كان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويغضب لغضبه، وكان الظاهر أن يقول على قلبي لأن القائل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكنه حكى ما قال الله تعالى له وجعل القائل كأنه الله تعالى لأنه سفير محض (بإذن الله) أي بأمره أو بعلمه وتمكينه إياه من هذه المنزلة أو باختياره، أو بتيسيره وتسهيله، وأصل معنى الإذن في الشيء الإعلام بإجازته والرخصة فيه فالمعاني المذكورة كلها مجازية، والملاءمة ظاهرة في التعقيب، كأن المتعقب بالمعنى الأول والمعتزلة لما لم يقولوا بالكلام النفسي وإسناد الإذن إليه تعالى باعتبار الكلام اللفظي يحتاج إلى تكلف اقتصر الزمخشري على الوجه الأخير، والقول بأن الإذن بمعنى الأمر إن أريد بالتنزيل معناه الظاهر، وبمعنى التيسير إن أريد به التحفظ والتفهيم مما لا وجه له.

(مصدقاً لما بين يديه) من الكتب الإلهية التي معظمها التوراة، انتصاب (مصدقاً) على الحال من الضمير المنصوب في (نزله) إن كان عائداً للقرآن وإن كان لجبريل فيحتمل وجهين أحدهما أن يكون حالاً من المحذوف لفهم المعنى كما أشرنا إليه، والثاني أن يكون حالاً من جبريل، وعلى التقديرين فإنه مصدق أيضاً لما بين يديه من الرسل والكتب (وهدى وبشرى للمؤمنين ٩٧) معطوفان على (مصدقاً) فهما حالان مثله، والأولى غير خفي، وخص المؤمنين بالذكر لأنه على غيرهم عمى، وقد دلت الآية على تعظيم جبريل والتنويه بقدره حيث جعله الواسطة بينه تعالى وبين أشرف خلقه، والمنزل بالكتاب الجامع للأوصاف المذكورة، ودلت على ذم اليهود حيث أبغضوا من كان بهذه المنزلة العظيمة الرفيعة عند الله تعالى، وقيل: وتعلقت الباطنية بهذه الآية وقالوا: إن القرآن إلهام والحروف عبارة الرسول صلى الله عليه وسلم، ورد عليهم بأنه معجزة ظاهرة وباطنة وإن الله تعالى سماه قرآناً وكتاباً وعربياً وإن جبريل نزل به والملهم لا يحتاج إليه.

(من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين ٩٨) العدو الشخص ضد الصديق يستوي فيه المذكر والمؤنث والتثنية والجمع، وقد يؤنث ويثنى ويجمع، وهو الذي يريد إنزال المضار به، وهذا المعنى لا يصح إلا فيما دونه تعالى فعداوة الله هنا مجاز إما عن مخالفته تعالى وعدم القيام بطاعته لما أن ذلك لازم للعداوة، وإما عن عداوة أوليائه، وأما عداوتهم لجبريل والرسل عليهم السلام فصحيحة لأن الإضرار جائز عليهم غاية ما في الباب أن عداوتهم لا تؤثر لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم، وصدر الكلام على الاحتمال الأخير بذكره لتفخيم شأن أولئك الأولياء حيث جعل عداوتهم عداوته تعالى، وأفرد الملكان بالذكر تشريفاً

طرح ما لا يعتد به ـ كالنعل البالية ـ لكنه غلب فيما من شأنه أن ينسى لعدم الاعتداد به ، ونسبة ـ النبذ ـ إلى ـ العهد ـ مجاز ـ والنبذ ـ حقيقة إنما هو في المتجسدات نحو (فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم) ـ والفريق ـ اسم جنس لا واحد له يقع على القليل والكثير ، وإنما قال : (فريق) لأن منهم من لم ينبذه . وقرأ عبد الله (نقضه) قال في البحر : وهي قراءة تخالف سواد المصحف ـ فالأولى حملها على التفسير ـ وليس بالقوي إذ لا يظهر للتفسير دون ذكر المفسر خلال القراءة وجه ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٠﴾ يحتمل أن يراد ـ بالأكثر النابذون ـ وأن يراد من عداهم ﴿فعلى الأول﴾ يكون ذلك رداً لما يتوهم أن ـ الفريق ـ هم الأقلون بناء على أن المتبادر منه القليل ﴿وعلى الثاني﴾ رد لما يتوهم أن من لم ينبذ جهاراً يؤمنون به سراً ، والعطف على التقديرين من عطف الجمل ، ويحتمل أن يكون من عطف المفردات بأن يكون أكثرهم معطوفاً على (فريق) وجملة (لا يؤمنون) حال من (أكثرهم) والعامل فيها (نبذه) ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ﴾ ظرف (لنبذ) والجملة عطف على سابقتها داخلة تحت الإنكار ، والضمير لبني إسرائيل لا لعلمائهم فقط ، والرسول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والتنكير للتفخيم؛ وقيل : عيسى عليه السلام ، وجعله مصدراً بمعنى الرسالة كما في قوله :

لقد كذب الواشون ما بحت عندهم بليلى ولا أرسلتهم برسول

خلاف الظاهر ﴿مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ متعلق (بجاء) أو بمحذوف وقع صفة للرسول لإفادة مزيد تعظيمه إذ قدر الرسول على قدر المرسل ﴿مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ أي من التوراة من حيث أنه صلى الله تعالى عليه وسلم جاء على الوصف الذي ذكر فيها ، أو أخبر بأنها كلام الله تعالى المنزل على نبيه موسى عليه السلام ، أو صدق ما فيها من قواعد التوحيد وأصول الدين ، وإخبار الأمم والمواعظ والحكم ، أو أظهر ما سألوه عنه من غوامضها ، وحمل بعضهم (ما) على العموم لتشمل جميع الكتب الإلهية التي نزلت قبل ، وقرأ ابن أبي عبلة (مصدقاً) بالنصب على الحال من النكرة الموصوفة ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ أي التوراة وهم اليهود الذين كانوا في عهده صلى الله تعالى عليه وسلم لا الذين كانوا في عهد سليمان عليه السلام ـ كما توهمه بعضهم من اللحاق ـ لأن النبذ عند مجيء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يتصور منهم ، وإفراد هنا ـ النبذ ـ بالذكر مع اندراجه في قوله تعالى : (أو كلما عاهدوا) الخ ، لأنه معظم جناياتهم ، ولأنه تمهيد لما يأتي بعد . والمراد ـ بالإيتاء ـ إما إيتاء علمها فالموصول عبارة عن علمائهم ، وإما مجرد إنزالها عليهم فهو عبارة عن الكل ، ولم يقل : فريق منهم إيذاناً بكمال التنافي بين ما ثبت لهم في حيز الصلة وبين ما صدر عنهم من النبذ ﴿كِتَابَ اللَّهِ﴾ مفعول (نبذ) والمراد به التوراة لما روي عن السدي أنه قال : لما جاءهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم عارضوه بالتوراة فاتفقت التوراة والفرقان فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم توافق القرآن ، فهذا قوله تعالى : (ولما جاءهم رسول) الخ ، ويؤيده أن النبذ يقتضي سابقة الأخذ في الجملة ـ وهو متحقق بالنسبة إليها ـ وأن المعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول ، وأن مذمتهم في أنهم نبذوا الكتاب الذي أوتوه واعترفوا بحقيته أشد فإنه يفيد أنه كان بمجرد مكابرة وعناد ، ومعنى نبذهم لها اطراح أحكامها ، أو ما فيها من صفة النبي ﷺ ، وقيل : القرآن ، وأيده أبو حيان بأن الكلام مع الرسول فيصير المعنى أنه يصدق ما بأيديهم من التوراة ، وهم بالعكس

يكذبون ما جاء به من القرآن ويتركونه ولا يؤمنون به بعد ما لزمهم تلقيه بالقبول، وقيل: الإنجيل - وليس بشيء - وأضاف الكتاب إلى الاسم الكريم تعظيما له وتهويلا لما اجترءوا عليه من الكفر به.

﴿ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ ﴾ جمع ظهر - وهو معروف، ويجمع أيضاً على ظهران - وقد شبه تركهم كتاب الله تعالى وإعراضهم عنه بحالة شيء يرمى به وراء الظهر، والجامع عدم الالتفات وقلة المبالاة، ثم استعمل ههنا ما كان مستعملا هناك - وهو النبذ وراء الظهر - والعرب كثيراً ما تستعمل ذلك في هذا المعنى، ومنه قوله:

تميم بن مر لا تكونن حاجتي   بظهر ولا يعيى عليك جوابها

ويقولون أيضاً: جعل هذا الأمر دُبُرَ أذنه ويريدون ما تقدم ﴿ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١ ﴾ جملة حالية، أي نبذوه مشبهين بمن لا يعلم أنه كتاب الله تعالى أو لا يعلمه أصلا أو لا يعلمونه على وجه الإتقان، ولا يعرفون ما فيه من دلائل نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم، وهذا على تقدير أن يراد الأحبار، وفيه إيذان بأن علمهم به رصين لكنهم يتجاهلون، وفي الوجهين الأولين زيادة مبالغة في إعراضهم عما في التوراة من دلائل النبوة، ومن فسر كتاب الله تعالى بالقرآن جعل متعلق العلم أنه كتاب الله أي كأنهم لا يعلمون أن القرآن كتاب الله تعالى مع ثبوت ذلك عندهم وتحققه لديهم، وفيه إشارة إلى أنهم نبذوه لا عن شبهة ولكن بغياً وحسداً، وجعل المتعلق أنه نبي صادق بعيد، وقد دلت الآيات قوله تعالى: (أوكلما عاهدوا) الخ، وقوله تعالى: (ولما جاءهم) الخ بناء على احتمال أن يكون الأكثر غير النابذين، على أن جيل اليهود أربع فرق، ففرقة آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كمؤمني أهل الكتاب، وهم الأقلون المشار إليهم بـ(بل أكثرهم لا يؤمنون) وفرقة جاهروا بنبذ العهود وتعدي الحدود، وهم المعنيون بقوله تعالى: (نبذه فريق منهم) وفرقة لم يجاهروا، ولكن نبذوا لجهلهم - وهم الأكثرون - وفرقة تمسكوا بها ظاهراً ونبذوها سراً وهم المتجاهلون ﴿ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ ﴾ عطف على (نبذ) والضمير لفريق من الذين أوتوا الكتاب - على ما تقدم عن السدي، وقيل: عطف على مجموع ما قبله عطف القصة على القصة، والضمير للذين تقدموا من اليهود، أو الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام، أو الذين كانوا في زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم، أو ما يتناول الكل لأن ذلك غير ظاهر إذ يقتضي الدخول في حيز (لما) واتباعهم هذا ليس مترتباً على مجيء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وفيه أن ما علمت من قول السدي يفتح باب الظهور، اللهم إلا أن يكون المبنى غيره، وقيل: عطف على (أشربوا) وهو في غاية البعد، بل لا يقدم عليه من جرع جرعة من الإنصاف، والمراد بالاتباع التوغل والإقبال على الشيء بالكلية، وقيل: الاقتداء، و(ما) موصولة (وتتلوا) صلتها، ومعناه تتبع أو تقرأ - وهو حكاية حال ماضية، والأصل - تلت - وقول الكوفيين إن المعنى ما كانت (تتلوا) محمول على ذلك - لا أن كان هناك مقدرة، والمتبادر من الشياطين مردة الجن وهو قول الأكثرين، وقيل: المراد بهم شياطين الإنس، وهو قول المتكلمين من المعتزلة. وقرأ الحسن والضحاك «الشياطون» على حد ما رواه الأصمعي عن العرب - بستان فلان حوله بساتون - وهو من الشذوذ بمكان حتى قيل: إنه لحن ﴿ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ﴾ متعلق بـ(تتلوا) وفي الكلام مضاف محذوف أي عهد ملكه وزمانه، أو الملك مجاز عن العهد، وعلى التقديرين (على) بمعنى في كما أن - في - بمعنى على في قوله تعالى: (لأصلبنكم في جذوع النخل) وقد صرح في التسهيل بمجيئها للظرفية ومثل له بهذه الآية لأن الملك

وكذا التمهيد لا يصلح كونه مقروءاً عليه، ومن الأصحاب من أنكر جرى «على» بمعنى «في»، وجعل هذا من تضمين تتلو معنى تتقول، أو الملك عبارة عن الكرسي لأنه كان من آلات ملكه، فالكلام على حد قرأت على المنبر، والمراد بما يتلونه السحر، فقد أخرج سفيان بن عيينة، وابن جرير، والحاكم، وصححه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «إن الشياطين كانوا يسترقون السمع من السماء، فإذا سمع أحدهم بكلمة كذب عليها ألف كذبة، فأشربتها قلوب الناس واتخذوها دواوين، فأطلع الله تعالى على ذلك سليمان بن داود فأخذها ودفنها تحت الكرسي، فلما مات سليمان قام شيطان بالطريق فقال: ألا أدلكم على كنز سليمان الذي لا كنز لأحد مثل كنزه الممنع؟ قالوا: نعم فأخرجوه فإذا هو سحر فتناسختها الأمم فأنزل الله تعالى عذر سليمان فيما قالوا من السحر» وقيل: روي أن سليمان كان قد دفن كثيراً من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفاً على أنه إذا هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب أوهموهم أنها من علم سليمان، ولا يخفى ضعف هذه الرواية، وسليمان في البحر اسم أعجمي، وامتنع من الصرف للعلمية والعجمة، ونظيره من الأعجمية في أن آخره ألف ونون هامان، وماهان، وشاهان، وليس امتناعه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون كعثمان لأن زيادتهما موقوفة على الاشتقاق والتصريف، وهما لا يدخلان الأسماء الأعجمية وكثير من الناس اليوم على خلافه ﴿ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ ﴾ اعتراض لتبرئة سليمان عليه السلام عما نسبوه إليه، فقد أخرج ابن جرير عن شهر بن حوشب قال: قال اليهود: انظروا إلى محمد يخلط الحق بالباطل يذكر سليمان مع الأنبياء، وإنما كان ساحراً يركب الريح، وعبر سبحانه عن السحر بالكفر بطريق الكناية رعاية للمناسبة (ولكن) الاستدراكية في قوله تعالى:

﴿ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ ﴾ فإن (كفروا) فيها مستعمل في معناه الحقيقي وجملة يعلمون حال من الضمير، وقيل: من الشياطين، ورد بأن لكن لا تعمل في الحال، وأجيب بأن فيها رائحة الفعل وقيل: بدل من كفروا، وقيل: استئناف والضمير للشياطين أو للذين اتبعوا، و(السحر) في الأصل مصدر سحر يسحر بفتح العين فيهما إذا أبدى ما يدق ويخفى، وهو من المصادر الشاذة، ويستعمل بما لطف وخفي سببه والمراد به أمر غريب يشبه الخارق وليس به إذ يجري فيه التعلم ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح قولاً كالرقى التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره، وعملاً كعبادة الكواكب والتزام الجناية وسائر الفسوق، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إليه ومحبته إياه، وذلك لا يستتب إلا بمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فإن التناسب شرط التضام والتعاون فكما أن الملائكة لا تعاون إلا أخيار الناس المشبهين بهم في المواظبة على العبادة والتقرب إلى الله تعالى بالقول والفعل كذلك الشياطين لا تعاون إلا الأشرار المشبهين بهم في الخباثة والنجاسة قولاً وفعلاً واعتقاداً، وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولي، فلا يرد ما قاله المعتزلة من أنه لو أمكن للإنسان من جهة الشيطان ظهور الخوارق والإخبار عن المغيبات لاشتبه طريق النبوة بطريق السحر، وأما ما يتعجب منه ـ كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة، وعلى صيرورة الخلاء ملاء أخرى، وبمعونة الأدوية كالنارنجيات أو يريه صاحب خفة اليد ـ فتسميته سحراً على التجوز وهو مذموم أيضاً

بدل من الشياطين على قراءة التشديد و(ما أنزل) نافية والمراد من الملكين جبريل وميكائيل لأن اليهود زعموا أن الله تعالى أنزلهما بالسحر، وفي الكلام تقديم وتأخير، والتقدير (وما كفر سليمان) (وما أنزل على الملكين) (ولكن الشياطين) (هاروت وماروت) (كفروا يعلمون الناس السحر ببابل) وعليه فالبدل بدل بعض من كل، ونص عليهما بالذكر لتمردهما، ولكونهما رأساً في التعليم، أو بدل كل من كل إما بناء على أن الجمع يطلق على الاثنين أو على أنهما عبارتان عن قبيلتين من الشياطين لم يكن غيرهما بهذه الصفة، وأعجب من هذا قوله: وهذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل، وأصح ما قيل فيها، ولا التفات إلى ما سواه، ولا يخفى على كل منصف أنه لا ينبغي لمؤمن حمل كلام الله تعالى وهو في أعلى مراتب البلاغة والفصاحة على ما هو أدنى من ذلك، وما هو إلا مسخ لكتاب الله تعالى عن شأنه، وإسقاط له عن شأوه [illegible]، وقيل: إنهما بدل من الناس أي يعلمون الناس خصوصاً (هاروت وماروت) [illegible].

﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ أي ما يعلم الملكان أحداً حتى ينصحاه ويقولا له: إنما نحن ابتلاء من الله عز وجل، فمن تعلم منا وعمل به كفر، ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الإيمان (فلا تكفر) باعتقاد جوازه والعمل به، وقيل: فلا تتعلم معتقداً أنه حق حتى تكفر، وهو مبني على رأي المعتزلة من أن السحر تمويه وتخييل، ومن اعتقد حقيته يكفر، و(من) مزيدة في المفعول به لإفادة تأكيد الاستغراق الذي أفاده (أحد) والفتنة مصدر أفرد الخبر عنه لكونها مصدراً، والحمل مواطأة للمبالغة، والقصر لبيان أنه ليس لهما فيما يتعاطيانه شأن سواها لينصرف الناس عن تعلمه، و(حتى) للغاية، وقيل: بمعنى إلا، والحق عدم الاستعمال (يعلمون) والظاهر أن القول مرة واحدة، والقول بأنه ثلاث أو سبع أو تسع لا أصل له. واختلف في كيفية تلقي ذلك العلم منهما فقال مجاهد: إنهما لا يصل إليهما أحد من الناس، وإنما تختلف إليهما شيطانان في كل سنة اختلافة واحدة فيتعلمان منهما، وقيل وهو الظاهر: إنهما كانا يباشران التعليم بأنفسهما في وقت من الأوقات، والأقرب أنهما تلبسا إذ ذاك على الصورة الملكية، وأما ما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم وصححه، والبيهقي في سننه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: قدمت علي امرأة من أهل دومة الجندل تبتغي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد موته تسأله عن شيء دخلت فيه من أمر السحر ولم تعمل به، قالت: كان لي زوج غاب عني فدخلت على عجوز فشكوت إليها فقالت: إن فعلت ما آمرك به فأجعله يأتيك، فلما كان الليل جاءتني بكلبين أسودين فركبت أحدهما وركبت الآخر فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا أنا برجلين معلقين بأرجلهما، فقالا: ما جاء بك؟ فقلت: أتعلم السحر، فقالا: إنما نحن فتنة فلا تكفري وارجعي، فأبيت وقلت: لا، قالا: فاذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه، إلى أن قالت: فذهبت ففعلت، فرأيت فارساً مقنعاً بحديد خرج مني حتى ذهب إلى السماء وغاب عني حتى ما أراه، فجئتهما وذكرت لهما، فقالا: صدقت، ذلك إيمانك خرج منك، اذهبي فلن تريدي شيئاً إلا كان، الخبر بطوله، فهو ونظائره مما ذكره المفسرون من القصص في هذا الباب مما لا يعول عليه ذوو الألباب، والإقدام على تكذيب مثل هذه المرأة الدومية أولى من اتهام العقل، وقبول هذه الحكاية التي لم يصح فيها شيء عن رسول رب البرية صلى الله تعالى عليه وسلم، وروايات كتب الإسلام لم تشتمل على هذه الخرافات التي لا يصدقها العاقل ولو كانت أضغاث أحلام، واستدل بالآية من جوز تعلم السحر، ووجهه أن فيها دلالة على وقوع التعليم من الملائكة مع عصمتهم، والتعلم مطاوعه، وإنهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كالإيجاب

بالضمة - إلى ما قبلها ، فهو مصدر ميمي ؛ وقيل : مفعولة وأصلها (مثووبة) فنقلت ضمة الواو - إلى ما قبلها ، وحذفت لالتقاء الساكنين ، فهي من المصادر التي جاءت على مفعولة كمصدوقة . كما نقله الواحدي - ويقال : (مثوبة) - بسكون الثاء وفتح الواو - وكان من حقها أن تعل ، فيقال : مثابة - كمقامة - إلا أنهم صححوها كما صححوا في الأعلام مكوزة وبها قرأ قتادة وأبو السماك ، والمراد بها الجزاء والأجر ، وسمي بذلك لأن المحسن يثوب إليه ، والقول بأن المراد بها الرجعة إليه تعالى بعيد ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ المفعول محذوف بقرينة السابق ، أي أن ثواب الله تعالى (خير) وكلمة (لو) إما للشرط ، والجزاء محذوف أي (لآمنوا) وإما للتمني ولا حذف ، ونفي العلم على التقديرين بنفي ثمرته الذي هو العمل ، أو لترك التدبر ، هذا ﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ (واتبعوا) أي اليهود وهي القوى الروحانية (ما تتلوا الشياطين) وهم من الإنس المتمردون الأشرار ، ومن الجن الأوهام والتخيلات المحجوبة عن نور الروح المتمردة عن طاعة القلب العاصية لأمر العقل والشرع والنفوس الأرضية المظلمة القوية على عهد (ملك سليمان) الروح الذي هو خليفة الله تعالى في أرضه (وما كفر سليمان) بملاحظة السوى واتباع الهوى ، وإسناد التأثير إلى الأغيار (ولكن الشياطين كفروا) وستروا مؤثرية الله تعالى وظهوره الذي هو غاية الظهور ، (يعلمون الناس السحر) والشبه الصادة عن السير والسلوك إلى ملك الملوك (وما أنزل على الملكين) وهما العقل النظري والعقل العملي النازلان من سماء القدس إلى أرض الطبيعة المنكوسان في بئرها لتوجههما إليها باستجذاب النفس إياهما (ببابل) الصدر المتبلبل بضيق المكان بين أعرة حب الجاه ، وهواء الغضب ، وأدخنة نيران الشهوات المتلونين بأنواع التخيلات ، والموهومات المختلطة من الحيل والشعوذة والطلسمات والنيرنجات (وما يعلمان من أحد حتى يقولا) له (إنما نحن) امتحان وابتلاء من الله تعالى (فلا تكفر) وذلك لقوة النورية والفوقية الملكوتية فيهما فإن العقل دائماً ينبه صاحبه إذا صاحبته سكرة وهب من رقدته عن الكفر والاحتجاب (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين) القلب والنفس ، أو بين الروح والنفس بتكدير القلب (ويتعلمون ما يضرهم) بزيادة الاحتجاب وغلبة هوى النفس (ولا ينفعهم) كسائر العلوم في رفع الحجاب وتعلية النفس وتزكيتها (ولقد علموا لمن اشتراه ماله) في مقام الفناء والرجوع إلى الحق سبحانه من نصيب لإقباله على العالم السفلي وصده عن العالم العلوي بتكدر جوهر قلبه ، وانتهاكه برؤية الأغيار (ولو أنهم آمنوا) برؤية الأفعال من الله تعالى واتقوا الشرك بإثبات ما سواه لأثيبوا مثوبة (من عند الله) تعالى دائمة ، ولرجعوا إليه ، وذلك (خير لهم لو كانوا) من ذوي العلم والعرفان والبصيرة والإيقان .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا ﴾ الرعي حفظ الغير لمصلحته ، سواء كان الغير عاقلاً أو لا - وسبب نزول الآية - كما أخرج أبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه - أن اليهود كانوا يقولون ذلك سراً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو سب قبيح بلسانهم ، فلما سمعوا أصحابه عليه الصلاة والسلام يقولون : أعلنوا بها ، فكانوا يقولون ذلك ويضحكون فيما بينهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وروي أن سعد بن عبادة رضي الله تعالى عنه سمعها منهم ، فقال : يا أعداء الله عليكم لعنة الله ، والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لأضربن عنقه ، قالوا : أولستم تقولونها ؟ فنزلت الآية ونهي المؤمنون سداً للباب ، وقطعاً للألسنة وإبعاداً عن المشابهة . وأخرج عبيد - وابن جرير - والنحاس - عن عطاء قال : كانت (راعنا) لغة الأنصار في الجاهلية فنهاهم الله تعالى عنها في الإسلام - ولعل المراد أنهم يكثرونها في كلامهم

وفيه تذكير للكافرين الحاسدين بما ينبغي أن يكون مانعاً لهم لأن الدال على أنه سبحانه المتفضل بأنواع التفضلات على سائر عباده فلا ينبغي لأحد أن يحسد أحداً، ويود عدم إصابة خير له، إذ كل غريق في بحار نعمه الواسع العزيز كما قيل: وإذا جعل الفضل عاماً - وقيل بإدخال النبوة فيه دخولاً أولياً لأن الكلام فيها على أحد الأقوال - كان هناك إشعار بأن النبوة من الفضل لا كما يقوله الحكماء من أنها مكتسبة بالطلب، وأن حرمان بعض عباده ليس لضيق فضله بل لمشيئته وما عرف فيه من حكمته، وتصدير هذه الجملة بالاسم الكريم لتربية المهابة •

﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾ نزلت لما قال المشركون أو اليهود: ألا ترون إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً، ما هذا القرآن إلا كلام محمد عليه الصلاة والسلام يقوله من تلقاء نفسه، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً - والنسخ في اللغة إزالة الصورة - أو ما في حكمها - عن الشيء، وإثبات مثل ذلك في غيره سواء كان في الأعراض أو في الأعيان - ومن استعماله في المجموع التناسخ - وقد استعمل لكل واحد منهما مجازاً - وهو أولى من الاشتراك - ولهذا رغب فيه الراغب، فمن الأول نسخت الريح الأثر أي أزالته، ومن الثاني نسخت الكتاب إذا أثبت ما فيه في موضع آخر، ونسخ الآية - على ما ارتضاه بعض الأصوليين - بيان انتهاء التعبد بقراءتها كآية (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم) أو الحكم المستفاد منها كآية (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) أو بهما جميعاً كآية (عشر رضعات معلومات يحرمن) وفيه رفع التأبيد المستفاد من إطلاقها، ولهذا عرفه بعضهم برفع الحكم الشرعي، فهو بيان بالنسبة إلى الشارع، ورفع بالنسبة إلينا - وخرج بقيد التعبد الغاية، فإنها بيان لانتهاء مدة نفس الحكم - لا التعبد به - واختص التعريف بالأحكام إذ لا تعبد في الأخبار أنفسها، وإنساؤها إذهابها عن القلوب بأن لا تبقى في الحفظ - وقد وقع هذا - فإن بعض الصحابة أراد قراءة بعض ما حفظه فلم يجده في صدره، فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: «نسخ البارحة من الصدور» وروى مسلم عن أبي موسى: إنا كنا نقرأ سورة نشبهها في الطول والشدة ببراءة، فأنسيتها غير أني حفظت منها (لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب) وكنا نقرأ بسورة نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيتها، غير أني حفظت منها (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة) وهل يكون ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما كان لغيره أو لا؟ فيه خلاف، والذاهبون إلى الأول استدلوا بقوله تعالى: (سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) وهو مذهب الحسن، واستدل الذاهبون إلى الثاني بقوله تعالى: (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) فإنه يدل على أنه لا يشاء أن يذهب بما أوحى إليه صلى الله تعالى عليه وسلم - وهذا قول الزجاج - وليس بالقوي لجواز حمل النفي على ما لا يجوز عليه ذلك من أنواع الوحي، وقال أبو علي: المراد فلم يذهب بالجميع، وعلى التقديرين لا ينافي الاستثناء، وسبحان من لا ينسى، وفسر بعضهم النسخ بإزالة الحكم سواء ثبت اللفظ أو لا - والإنساء بإزالة اللفظ ثبت حكمه أو لا، وفسر بعض آخر ﴿الأول﴾ بالإذهاب إلى بدل كالحكم السابق ﴿والثاني﴾ بالإذهاب لا إلى بدل، وأورد على كلا الوجهين أن تخصيص النسخ بهذا المعنى مخالف للغة والاصطلاح، وأن الإنساء حقيقة في الإذهاب عن القلوب، والحمل على المجاز بدون تعذر الحقيقة تعسف، وكذا ما تمسكا به لصحة هذين التفسيرين من الرواية عن بعض الأكابر لم يثبت، و(ما) شرطية جازمة لـ(ننسخ) منتصبة به على المفعولية، ولا تنافي بين كونها عاملة

ومعمولة لاختلاف الجهة، فتقدمها الشرط عاملة، وبكونها اسما معمولة — ويقدر لفظها جازم —
وإلا لزم توارد العاملين على معمول واحد، ويدل على جواز وقوع ما بعدها، إذ الأصل فيها أن
تدخل على الأمور المحتملة، واتفقت أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه، وخالفت اليهود غير
العيسوية في جوازه وقالوا: يمتنع عقلا، وأبو مسلم الأصفهاني في وقوعه فقال: إنه وإن جاز عقلا لكنه لم
يقع — وتحقيق ذلك في الأصول، و(من آية) في موضع النصب على التمييز والمميز (ما) أي أي شيء (ننسخ من
آية) واحتمال زيادة (من) وجعل (آية) حالا — ليس بشيء — واحتمال كون (ما) مصدرية ظرفية و (آية)
مفعولا به أي أي نسخ (ننسخ آية) بل هذا الاحتمال أدهى وأمر — كما لا يخفى — والضمير المنصوب عائد إلى
(آية) على حد — عندي درهم ونصفه — لأن المنسوخ غير المنسي، وتخصيص الآية بالذكر باعتبار الغالب،
وإلا فالحكم غير مختص بها، بل جار فيما دونها أيضا على مقيل. وقرأ طائفة وابن عامر من السبعة (ننسخ) من
باب الإفعال — والهمزة — كما قال أبو علي للوجدان على صفة نحو أحمدته أي وجدته محمودا — فالمعنى ما نجده منسوخا
وليس نجده كذلك إلا بأن ننسخه، فتتفق القراءتان في المعنى — وإن اختلفتا في اللفظ — وجوز ابن عطية كون
— الهمزة — للتعدية، فالفعل حينئذ متعد إلى مفعولين، والتقدير (ما) ننسخك (من آية) أي ما نبيح لك نسخه،
كأنه لما نسخها الله تعالى أباح لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم تركها بذلك النسخ فسمى تلك الإباحة إنساخا،
وجعل بعضهم — الإنساخ — عبارة عن الأمر بالنسخ والمأمور هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، أو
جبرائيل عليه السلام، واحتمال أن يكون من نسخ الكتاب، أي ما نكتب وننزل من اللوح المحفوظ، أو
ما نؤخر فيه ونترك فلا ننزله، والضميران الآتيان بعد عائدان على ما عاد إليه ضمير (ننسها) بعيد عن الذهول
عن قاعدة أن اسم الشرط لا بد في جوابه من عائد عليه. وقرأ عمر، وابن عباس، والنخعي، وأبو عمرو، وابن كثير
وكثير (ننسأها) — بفتح نون المضارعة والسين وسكون الهمزة — وطائفة كذلك إلا أنه — بالألف من غير همز —
ولم يحذفها للجازم لأن أصلها الهمزة من — نسأ — بمعنى أخر، والمعنى في المشهور نؤخرها في اللوح المحفوظ فلا
ننزلها أو نبعدها عن الذهن بحيث لا يتذكر معناها ولا لفظها، وهو معنى (ننسها) فتتحد القراءتان، وقيل: يؤخر لعله
العطف إلى المعنى نؤخر إزالته، وهو في شأن الناسخة حيث أخر ذلك مدة بقاء المنسوخة فالآية حينئذ عبارة
عن المنسوخة فإنه حين النسخ عبارة عن الناسخة فمعنى الآية عليه أن رفع المنسوخة بإنزال الناسخة وتأخير
الناسخة بإنزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة في وقته، وقرأ الضحاك، وأبو رجاء (ننسها) على صيغة المعلوم
للمتكلم مع الغير من التنسية، والمفعول الأول محذوف يقال: أنساه الله تعالى ونساه تنسية بمعنى أي ننسي
أحدا إياها، وقرأ الحسن، وابن يعمر — تنسها — بفتح التاء من النسيان، ونسبت إلى سعد بن أبي وقاص، وفرقة
كذلك إلا أنهم همزوا، وأبو حيوة كذلك إلا أنه ضم التاء على أنه من الإنساء، وقرأ سعد مثله، ولم يهمز،
وقرأ أبي — ننسك — بضم النون الأولى وكسر السين من غير همز وبكاف الخطاب. وفي مصحف سالم مولى أبي حذيفة
— ننسكها — بإظهار المفعولين، وقرأ الأعمش — ما ننسك من آية أو ننسخها نجيء بمثلها — ومناسبة الآية لما قبلها أن فيه
ما هو من قبيل النسخ حيث أقر الصحابة رضي الله تعالى عنهم مدة على قول (راعنا) وإقراره صلى الله تعالى عليه وسلم
على الشيء منزل منزلة الأمر به والإذن فيه، ثم إنهم نهوا عن ذلك فكان مظنة لما يحكى ما حكي في سبب
النزول أو لأنه تعالى لما ذكر أنه (ذو الفضل العظيم) كأن زعم الطاعنين يرسمها ويقولون: إن من الفضل عدم النسخ

﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل﴾ جوّز في (أم) هذه أن تكون متصلة، وأن تكون منقطعة، فالمعادل (تعلمون) قبل (تريدون) بناء على دلالة السباق وهو (ألم تعلم) والسياق وهو الإلزام، فإنه لا يكون إلا عند التعنت، والمعنى على أنها كانت متصلة، كأنه قيل: أي الأمرين من عدم العلم بما تقدم، أو العلم مع الاقتراح واقع، والاستفهام حينئذ للإنكار بمعنى لا ينبغي أن يكون شيء منهما، ومن قال بأنها منقطعة للإضراب عن عدم علمهم بالسابق إلى الاستفهام عن اقتراحهم كاقتراح اليهود إنكاراً عليهم أنه لا ينبغي أن يقع أيضاً. وقطع بعضهم بالقطع بناء على خروج الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الخطاب أولاً، وعدم دخوله فيه هنا لأنه مقترح عليه لا مقترح، وذلك مخل بالاتصال. وأجيب بأنه غير مخل به لحصوله بالنسبة إلى المقصد، وإرادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الأول كانت لمجرد التصوير، والاتصال لا يقتضيان أنهما في معرض الكناية، والمراد على التقديرين توصيتهم بالثقة برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وترك الاقتراح بعد رد طعن المشركين أو اليهود في النسخ، فكأنه قيل: لا تكونوا فيما أنزل إليكم من القرآن مثل اليهود في ترك الثقة بالآيات البينة واقتراح غيرها فتضلوا وتكفروا بعد الإيمان، وفي هذه التوصية كمال المبالغة والبلاغة حتى كأنهم بصدد الإرادة نهوا عنها فضلاً عن السؤال، فهي من شأن العاقل أن لا يتصدى لإرادة ذلك، ولم يقل سبحانه: كما سأل أمة موسى عليه السلام أو اليهود للإشارة إلى أن من سأل ذلك يستحق أن يصان اللسان عن ذكره، ولا يقتضي ما فيه وقوع الاقتراح منهم، ولا يتوقف مضمون الآية عليه إذ التوصية لا تقتضي سابقية الوقوع، كيف وهو كفر لما يدل عليه ما بعد، ولا يكاد يقع من المؤمن، وبما ذكرنا يظهر وجه ذكر هذه الآية بعد قوله تعالى: (ما ننسخ) لأن المقصد من كل منهما تثبيتهم على الآيات وتوصيتهم بالثقة بها، وقيل: إنه تعالى لما علم أنهم كانوا يقترحون منه عليه الصلاة والسلام بيان تفاصيل الحكم الداعية إلى النسخ فلذا أردفت آية النسخ بهذه، والأول إلى النظم أقرب، وقد ذكر بعض المفسرين أنهم اقترحوا على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في غزوة خيبر أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين، فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «سبحان الله! هذا كما قال قوم موسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، والذي نفسي بيده لتركبن سنن من قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة، إن كان فيهم من أتى أمه يكون فيكم، فلا أدري أتعبدون العجل أم لا؟»، وهو مع الحاجة إليه يستدعي أن المخاطب في الآيات هم المؤمنون، والسباق والسياق والتذييل تشهد له، وعليه يترجح الاتصال كما نقل عن الرضي أن الفعلين إذا اشتركا في الفاعل نحو أقمت أم قعدت، فأم متصلة، وزعم قوم أن الخطاب لليهود، وأن الآية نزلت فيهم حين سألوا أن ينزل عليهم كتاب من السماء جملة كما نزلت التوراة على موسى عليه السلام، وخاطبهم بذلك بعد رد طعنهم تهديداً لهم، وحينئذ يكون المضارع الآتي بمعنى الماضي، إلا أنه عبر به عنه إحضاراً للصورة الشنيعة، واختار هذا الإمام الرازي وقال: إنه الأصح؛ لأن هذه سورة من أول قوله تعالى: (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي) حكاية عن اليهود ومحاجة معهم، ولأنه جرى ذكرهم وما جرى ذكر غيرهم، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله ما يكون متبدلاً به (الكفر بالإيمان) ولا يخفى ما فيه، وكأنه رحمه الله تعالى نسي قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا) وقيل: إن الخطاب لأهل مكة، وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقد روي عنه أن الآية نزلت في عبد الله بن أمية ورهط من قريش قالوا: يا محمد اجعل لنا (الصفا) ذهباً ووسع لنا أرض مكة، وفجر لنا الأنهار خلالها تفجيراً نؤمن لك. وحكي في سبب النزول غير

الخطيب فيه مقارنة الكفر بالود فيؤذن بأن الكفر يحصل بمجرد الارتداد مع قطع النظر إلى ما يؤدي إليه ،
ولما لم يقل لو يردونكم إلى الكفر ، وجوز أن يكون حالا من فاعل (ود) أي متمنين أنفسهم أنهم لو يردونكم
على تضمين الرد معنى التصيير إذ منهم من لم يكفر حتى يرد ثم فيحتاج إلى التغليب كما في (لتعودن في ملتنا) على
أن في ذلك يكون الكفر المفروض بطريق القسر وهو أدخل في الشناعة ، وفي قوله تعالى : (من بعد) مع أن الظاهر
عنه ـ لأن الرد يستعمل بها تنصيص بحصول الإيمان لهم ، وقيل : أورد متوسطاً لإظهار كمال فظاعة ما أرادوه
وغاية بعده عن الوقوع إما لزيادة قبحه الصاد للعاقل عن مباشرته ، وإما لممانعة الإيمان له كأنه قيل : من بعد
إيمانكم الراسخ ، وفيه من تثبيت المؤمنين ما لا يخفى ﴿ حَسَدًا ﴾ علة لـ ود ـ لا لـ يردونكم ـ لأنهم يودون ارتدادهم
مطلقاً لا ارتدادهم المقارن بالحسد ، وجوزوا أن يكون مصدراً منصوباً على الحال أي حاسدين ولم يجمع لأنه مصدر ،
وفيه ضعف لأن جعل المصدر حالا ـ كما قال أبو حيان ـ لا ينقاس ، وقيل : يجوز أن يكون منصوباً على المصدر
والعامل فيه محذوف يدل عليه المعنى أي حسدوكم حسداً وهو كما ترى ﴿ مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم ﴾ متعلق بمحذوف
وقع صفة إما للحسد أي حسداً كائناً من أصل نفوسهم فكأنه ذاتي لها ، وفيه إشارة إلى أنه بلغ مبلغاً متناهياً ،
وهذا يؤكد أمر التنوين إذا جعل للتكثير أو التعظيم ، وإما لـ ود المفهوم من (ود) أي وداً كائناً (من عند
أنفسهم) وتشهيهم لا من قبل التدين والميل إلى الحق وجعله ظرفاً لغواً معمولا ـ لود ـ أو (حسداً) كما نقل عن مكي
يبعده أنهما لا يستعملان بكلمة (من) كما قاله ابن الشجري ﴿ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ﴾ بالنعوت المذكورة في
التوراة والمعجزات وهذا كالدليل على تخصيص التكثير بالأحبار لأن التبين إنما كان لهم لا للجهال . ولعل
من قال : إن الودادة من عوامهم أيضاً لئلا يقال : تبين لهم الحق ولم يؤمنوا ، ويقال : رياسة أحبارهم التي اعتقدوها
واعتقدوهم رؤساء ، فالمراد من التكثير جميعهم من كفارهم ومنافقيهم ويكون ذكره كالإخراج ممن آمن منهم سراً
وعلانية ـ يدعي أن التبين حصل لجميعهم أيضاً إلا أن أسبابه مختلفة متفاوتة وهذا هو الذي يغلب على الظن فإن
من شاهد تلك المعجزات الباهرة والآيات الزاهرة يبعد منه كيفما كان عدم تبين الحق ومعرفة مخائل الصدق
إلا أن الحظوظ النفسانية والشهوات الدنية والتسويلات الشيطانية حجبت من حجبت عن الإيمان وقيدت
من قيدت في قيد الخذلان ﴿ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا ﴾ العفو ترك عقوبة المذنب ، والصفح ترك التثريب والتأنيب
وهو أبلغ من العفو إذ قد يعفو الإنسان ولا يصفح ، ولعله مأخوذ من تولية صفحة الوجه إعراضاً أو من تصفحت
الورقة إذا تجاوزت عما فيها ، وآثر العفو على الصبر على أذاهم إيذاناً بتمكين المؤمنين ترهيباً للكافرين .

﴿ حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴾ هو واحد الأوامر ، والمراد به الأمر بالقتال بقوله سبحانه : (قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر) إلى (وهم صاغرون) أو الأمر بقتل قريظة وإجلاء بني النضير ، وقيل : واحد الأمور ،
والمراد به القيامة أو المجازاة يومها أو قوة الرسالة وكثرة الأمة ، ومن الناس من فسر الصفح بالإعراض عنهم وترك
مخالطتهم وجعل غاية العفو إتيان آية القتال وغاية الإعراض إتيان الله تعالى أمره وهو هدايته وإسلام من أسلم منهم ، كما قاله
الكلبي ـ وليس بشيء لأنه يستلزم أن يحمل الأمر على واحد الأوامر وواحد الأمور ، وهو عند المحققين جمع
بين الحقيقة والمجاز ، وعن قتادة والسدي وابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الآية منسوخة بآية السيف ، واستشكل

ذلك بأن النسخ لكونه بيانا لمدة الانتهاء بالنسبة إلى الشارع ورفعا للتأبيد الظاهري من الإطلاق بالنسبة إلينا يقتضي أن يكون الحكم المنسوخ خاليا عن التوقيت والتأبيد فإنه لو كان مؤقتا لكان الناسخ بيانا له بالنسبة إلينا أيضا ولو كان مؤبدا لكان بدءا لا بيانا بالنسبة إلى الشارع والأمر هاهنا مؤقت بالغاية وكونها غير معلومة يقتضي أن تكون آية القتال بيانا لإجماله، بذلك تبين ضعف ما أجاب به الإمام الرازي وتبعه فيه كثيرون من أن الغاية التي يتعلق بها الأمر إذا كانت لا تعلم إلا شرعا لم يخرج الوارد بعد أن يكون ناسخا ويحل محل (فاعفوا واصفحوا) إلى أن أنسخه لكم فليس هذا مثل قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وأما تأييد التقييد له بحكم التوراة والإنجيل لأنه ذكر فيهما انتهاء مدة الحكم بهذا بإرسال النبي الأمي بنحو قوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل) وكان ظهوره صلى الله تعالى عليه وسلم نسخا فيرد عليه ما في التلويح من أن الواقع فيهما البشارة ببعثة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، ووجوب الرجوع إليه، وذلك لا يقتضي توقيت الأحكام لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسرا أو مقررا أو مبدلا للبعض دون البعض من أن يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فيدفعها يكون نسخا وأجيب عن الإشكال بأنه لا يبعد أن يقال: إن الغاية بالنسخ أريد به البيان مجازا أو يقال: لعلهم فسروا الغاية بإتيانهم أو بقيام الساعة، والتأبيد إنما ينافي إطلاق الحكم إذا كان غاية للوجوب، وأما إذا كان غاية للواجب فلا، ويجري فيه النسخ عند الجمهور قاله مولانا السالكوتي، إلا أن الظاهر لا يساعده فتدبر.

﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٠٩ ﴾ تذييل مؤكد لما فهم من سابقه، وفيه إشعار بالانتقام من الكفار ووعد للمؤمنين بالنصرة والتمكين، ويحتمل على بعد أن يكون ذكرا لموجب قبول أمره بالعفو والصفح وتهديدا لمن يخالف أمره ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ عطف على فاعفوا كأنه سبحانه أمرهم بالمخالقة (١) والالتجاء إليه تعالى بالعبادة البدنية والمالية لأنها تدفع عنهم ما يكرهون. وقول الطبري: إنهم أمروا هنا بالصلاة والزكاة ليحط ما تقدم من ميلهم إلى قول اليهود (راعنا) منحط عن درجة الاعتبار.

﴿ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ ﴾ أي خير كان، وفي ذلك تأكيد للأمر بالعفو والصفح والصلاة والزكاة، وترغيب إليه، واللام نفعية، وتخصيص الخير بالصلاة والصدقة خلاف الظاهر، وقرئ تقدموا من قدم من السفر، وأقدمه غيره جعله قادما، وهي قريب من الأول لأن الإقدام ضد الإحجام.

﴿ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أي تجدوا ثوابه لديه سبحانه فالكلام على حذف مضاف، وقيل: الظاهر أن المراد تجدوه في علم الله تعالى، فإنه تعالى عالم به إلا أنه بالغ في ذلك عليه فجعل ثبوته في علمه بمنزلة ثبوت نفسه عنده وقد أكد تلك المبالغة بقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ١١٠ ﴾ حيث جعل جميع ما يعملون مبصرا له تعالى تعبيرا عن علمه تعالى بالبصر مع أن قبلا مما يعملون من المبصرات. وكأنه لهذا فسر الزمخشري البصير بالعالم، وأما قول العلامة إنه إشارة إلى نفي الصفات، وأنه ليس معنى السمع والبصر في حقه تعالى إلا تعلق ذاته بالمعلومات ففيه أن التفسير لا يفيده إلا أن المراد من البصير هاهنا العالم لا دلالة على كونه نفس الذات أو زائدا عليه ولا على أن ليس معنى السمع والبصر في حقه تعالى سوى التعلق المذكور، وقرئ يعملون بالياء والضمير

(١) المخالقة بالخاء المعجمة والقاف المخالطة من الخلق الحسن.

حينئذ كناية عن كثير، أو عن أهل الكتاب فيكون تذييلا لقوله تعالى: (فاعفوا) الخ مؤكداً لمضمون الغاية؛ ويناسب أن يكون وعيداً لأولئك ليكون تسلية، وترغيباً المؤمنين بالعفو والصفح، وإزالة لاستبطاء ثبات الأمر، ويجوز أن يكون كناية عن المؤمنين المخاطبين بالخطابات المتقدمة، والكلام وعد للمؤمنين، ويستفاد من الالتفات الواقع من صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة، وهو النكتة الخاصة بهذا الالتفات ولا يخفى أنه كلام لا ينبغي أن يلتفت إليه ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ﴾ عطف على (ود) وما بينهما أعني (فاعفوا واصفحوا) إما اعتراض بالفاء أو عطف على (ود) أيضاً، وعطف الإنشاء على الإخبار فيما لا محل له من الإعراب بالواو جائز، والضمير لأهل الكتاب لا للكثير منهم، كما يتبادر من العطف، والمراد بهم اليهود والنصارى جميعاً، وكأن أصل الكلام: قالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فلف بين القولين وجعلا مقولا واحداً اختصاراً وثقة بفهم السامع أن ليس المقصد أن كل واحد من الفريقين يقول هذا القول المردد، وللعلم بتضليل كل واحد منهما صاحبه بل المقصد تقسيم القول المذكور بالنسبة إليهم فكلمة (أو) كما في شرح اللبيب للتفصيل والتقسيم لا للترديد فلا غبار، وهود جمع هائد كعوذ (۱) جمع عائذ، وقيل: مصدر يستوي فيه الواحد وغيره، وقيل: إنه مخفف (يهود) بحذف الياء وهو ضعيف، وعلى القول بالجمعية يكون اسم (كان) مفرداً عائداً على (من) باعتبار لفظها، وجمع الخبر باعتبار معناها، وهو كثير في الكلام خلافاً لمن منعه، ومنه قوله:

* وأيقظ من كان منكم نياماً * وقرأ أبي يهودياً أو نصرانياً فحمل الخبر والاسم معاً على اللفظ.

﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾ الأماني جمع أمنية وهي ما يتمنى كالأضحوكة والأعجوبة، والجملة معترضة بين قولهم ذلك وطلب الدليل على صحة دعواهم، و(تلك) إشارة إلى (لن يدخل الجنة) الخ وجمع الخبر مع أن ما أشير إليه أمنية واحدة ليدل على تردد الأمنية في نفوسهم وتكررها فيها، وقيل: إشعاراً بأنها بلغت كل مبلغ لأن الجمع يفيد زيادة الآحاد فيستعمل لمطلق الزيادة، وهذا من بديع المجاز ونفائس البيان، وقيل: لا حاجة إلى هذا كله بل الجمع لأن (تلك) منطوية على أماني: أن لا يدخل الجنة إلا اليهود وأن لا يدخل الجنة إلا النصارى، وحرمان المسلمين منها، وأيضاً فقائله متعدد وهو باعتبار كل قائل أمنية، وباعتبار الجميع أماني كثيرة، ومن الناس من جعلها إشارة إلى أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم، وأن يردوهم كفاراً، وأن لا يدخل الجنة غيرهم، وعليه يكون أمانيهم تغليباً لأن الأوليين من قبيل التمنيات حقيقة والثالث دعوى باطلة، ويجوز أيضاً أن تكون إشارة إلى ما في الآية على حذف المضاف أي أمثال تلك الأمنية أمانيهم فإن جعل الأماني بمعنى الأكاذيب فإطلاق الأمنية على دعواهم على سبيل الحقيقة، وإن جعل بمعنى المتمنيات فعلى الاستعارة تشبيهاً بالمتمنى في الاستحالة، ولا يخفى ما في الوجوه من البعد لاسيما أولها لأن كل جملة ذكر فيها ودهم لشيء قد انفصلت وكملت واستقلت في النزول فيبعد جداً أن يشار إليها

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ أي على ما ادعيتم من اختصاصكم بدخول الجنة فهو متصل معنى بقوله تعالى: (وقالوا لن يدخل) الخ على أنه جواب له لا غير، و(هاتوا) بمعنى أحضروا، والهاء أصلية لا بدل من همزة آتوا، ولا للتنبيه وهي فعل أمر خلافاً لمن زعم أنها اسم فعل أو صوت بمنزلة ها، وفي مجيء الماضي والمضارع والمصدر من هذه المادة خلاف، وأثبت أبو حيان ماضي هاتى مهاتاة، والبرهان الدليل على صحة الدعوى، وقيل: هو مأخوذ من البره

(۱) قوله: كعوذ هي حديثات النتاج من الظباء والإبل والخيل اهـ منه

وهو القطع فتكون النون زائدة، وقيل: من البرهنة وهو البيان فتكون النون أصلية لفقدان فعلن ووجود فعلل ويبنى على هذا الاشتقاق الخلاف في برهان إذا سمي به هل ينصرف أو لا؟ ﴿إن كنتم صادقين ١١١﴾ جواب الشرط محذوف يدل عليه ما قبله ومتعلق الصدق دعواهم السابقة لا الإيمان ولا الأماني كما قيل، وأفهم التعليق أنه لا بد من البرهان للصادق ليثبت دعواه، وعلل بأن كل قول لا دليل عليه غير ثابت عند الخصم فلا يعتد به، ولهذا قيل: من ادعى شيئاً بلا شاهد لا بد أن تبطل دعواه، وفي الآية دليل على منع التقليد فإن دليل المقلد دليله كما لا يخفى، وتفسير الصدق هنا بالصلاح مما لا يدعو إليه سوى فساد الذهن ﴿بلى﴾ رد لقولهم الذي زعموه وإثبات لما نفوه من نفي دخول غيرهم الجنة، والقول بأنه رد لما أشار إليه (قل هاتوا برهانكم) من نفي أن يكون لهم برهان مما لا وجه له ولا برهان عليه ﴿من أسلم وجهه لله﴾ أي انقاد لما قضى الله تعالى وقدر، أو أخلص له نفسه أو قصده فلم يشرك به تعالى غيره، أو لم يقصد سواه فالوجه إما مستعار للذات وتخصيصه بالذكر لأنه أشرف الأعضاء ومعدن الحواس، وإما مجاز عن القصد لأن القاصد للشيء مواجه له ﴿وهو محسن﴾ حال من ضمير (أسلم) أي والحال إنه محسن في جميع أعماله، وإذا أريد بما تقدم الشرك يؤول المعنى إلى (آمن وعمل الصالحات) وقد فسر النبي ﷺ الإحسان بقوله: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» ﴿فله أجره﴾ أي الذي وعد له على ذلك لا الذي يستوجبه كما قاله الزمخشري رعاية لمذهب الاعتزال، والتعبير عما وعد بالأجر إيذاناً بقوة ارتباطه بالعمل ﴿عند ربه﴾ حال من أجره والعامل فيه معنى الاستقرار، والعندية للتشريف، والمراد عدم الضياع والنقصان، والإتيان بالرب مضافاً إلى ضمير (من أسلم) إظهاراً لمزيد اللطف وتقريراً لمضمون الجملة، والجملة جواب (من) إن كانت شرطية وخبرها إن كانت موصولة والفاء فيها لتضمنها معنى الشرط، وعلى التقديرين يكون الرد (ببلى) وحده وما بعده كلام مستأنف كأنه قيل: إذا أبطل ما زعموه فما الحق في ذلك؟ ويجوز أن تكون (من) موصولاً فاعلاً لفعل محذوف أي بلى يدخلها من أسلم ويكون (فله أجره) معطوفاً على ذلك المحذوف عطف الاسمية على الفعلية لأن المراد بالأولى التجدد وبالثانية الثبوت، وقد نص السكاكي أن الجملتين إذا اختلفتا تجدداً وثبوتاً يراعى جانب المعنى فيتعاطفان ﴿ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ تقدم مثله والجمع في الضمائر الثلاثة باعتبار معنى (من) كما أن الإفراد في الضمائر الأول باعتبار اللفظ، ويجوز في مثل هذا العكس إلا أن الأفصح أن يبدأ بالحمل على اللفظ ثم بالحمل على المعنى لتقدم اللفظ عليه في الأفهام.

﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء﴾ المراد يهود المدينة ووفد نصارى نجران تماروا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتسابوا وأنكرت اليهود الإنجيل ونبوة عيسى عليه السلام وأنكر النصارى التوراة ونبوة موسى عليه السلام. فأل في الموضعين للعهد، وقيل: المراد عامة اليهود وعامة النصارى وهو من الإخبار عن الأمم السالفة وفيه تقريع لمن بحضرته صلى الله تعالى عليه وسلم وتسلية له عليه الصلاة والسلام إذ كذبوا بالرسل والكتب قبله فأل في الموضعين للجنس، والأول هو المروي في أسباب النزول، وعليه يحتمل أن يكون القائل كل واحد من آحاد الطائفتين وهو الظاهر، ويحتمل أن يكون

المراد بذلك رجلان رجل من اليهود يقال له نافع بن حرملة ورجل من نصارى نجران ونسبة ذلك للجميع حيث وقع من بعضهم وهي طريقة معروفة عند العرب في نظمها ونثرها، وهذا بيان لتضليل كل فريق صاحبه بخصوصه إثر بيان تضليله كل من عداه على وجه العموم، و(على شيء) خبر ليس وهو عند بعض من باب حذف الصفة أي شيء يعتد به في الدين لأنه من المعلوم أن كلا منهما على شيء، والأولى عدم اعتبار الحذف، وفي ذلك مبالغة عظيمة لأن الشيء - كما يشير إليه كلام سيبويه - ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فإذا نفي مطلقا كان ذلك مبالغة في عدم الاعتداد بما هم عليه وصار كقولهم: أقل من لا شيء ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ حال من الفريقين بجعلهما فاعل فعل واحد لئلا يلزم إعمال عاملين في معمول واحد أي قالوا ذلك وهم عالمون بما في كتبهم الناطقة بخلاف ما يقولون، وفي ذلك توبيخ لهم وإرشاد للمؤمنين إلى أن من كان عالماً بالقرآن لا ينبغي أن يقول خلاف ما تضمنه، والمراد من (الكتاب) الجنس فيصدق على التوراة والإنجيل، وقيل: المراد به التوراة لأن النصارى تمتثلها أيضاً.

﴿كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وهم مشركو العرب في قول الجمهور، وقيل: مشركو قريش، وقيل: هم أمم كانوا قبل اليهود والنصارى، والأولى القول بأنهم اليهود وأعيد قولهم مثل قول النصارى ونفي عنهم العلم حيث لم ينتفعوا به فالظاهر أنه قول (الذين لا يعلمون) والكاف من (كذلك) في موضع نصب على أنه نعت لمصدر محذوف منصوب بـ(قال) مقدم عليه أي قولا مثل قول اليهود والنصارى (قال الذين لا يعلمون) ويكون ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ على هذا منصوبا بـ(يعلمون) والقول بمعنى الاعتقاد، أو يقال على أنه مفعول به أو بدل من محل الكاف، وقيل: (كذلك) مفعول به و(مثل) مفعول مطلق، والمقصود تشبيه القول بالمقول في المؤدى والمحصول وتشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التشهي والهوى والعصبية، وجوزوا أن تكون الكاف في موضع رفع بالابتداء والجملة بعده خبره والعائد محذوف أي قاله، و(مثل) صفة مصدر محذوف أو مفعول (يعلمون)، ولا يجوز أن يكون مفعول (قال) لأنه قد استوفى مفعوله، واعترض هذا بأن حذف العائد على المبتدأ الذي لو قدر خلو الفعل عن الضمير لنصبه - مما خصه الكثير بالضرورة ومثلوا له بقوله:

وخالد يحمد ساداتنا ... بالحق (لا يحمد) بالباطل

ورد عليه وعلى ما قبله أن استعمال الكاف اسما وإن جوزه الأخفش إلا أن جماعة خصوه بضرورة الشعر مع أنه قد يؤول ما ورد منه فيه على أنه لا يخفى ما في توجيه التشبيهين دفعاً لتوهم اللغوية من التكلف والخروج عن الظاهر، ولعل الأولى أن يجعل (مثل قولهم) إعادة لقوله تعالى: (كذلك) للتأكيد والتقرير كما في قوله تعالى: (جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه) وبه قال بعض المحققين، وقد يقال: إن كذلك ليست للتشبيه هنا بل لإفادة أن هذا الأمر عظيم مقرر، وقد نقل الوزير عاصم بن أيوب في شرح قول زهير:

(كذلك) خيمهم ولكل قوم ... إذا مستهم الضراء خيم

عن الإمام الجرجاني إن (كذلك) تأتي للتثبيت إما لخبر متقدم وإما لخبر متأخر وهي نقيض كلا لأن كلا نفي وكذلك تثبيت ومثله (كذلك نسلكه في قلوب المجرمين) وفي شرح المفتاح الشريفي إنه ليس المقصود من التشبيهات معنى المعاني الوضعية فقط إذ تشبيهات البلغاء قلما تخلو من مجازات وكنايات فنقول: إنا رأيناهم يستعملون كذا وكذا للاستمرار تارة نحو عدل زيد في قضية فلان كذا وهكذا أي عدل مستمر، وقال الحماسي:

(هكذا) يذهب الزمان ويفنى الـــــ ــعلم فيه ويدرس الأثر

نص عليه التبريزي في شرح الحماسة وله شواهد كثيرة ، وقال في شرح قول أبي تمام :

« كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر » إنه للتهويل والتعظيم وصوفي صدر القصيدة لم يسبق ما يشبه به وسيأتي لذلك تتمة إن شاء الله تعالى ، وإنما جعل قول أولئك مشبهاً به لأنه أقبح إذ الباطل من العالم أقبح منه من الجاهل ، وبعضهم جعل التشبيه على حد (إنما البيع مثل الربا) وفيه من المبالغة والتوبيخ على التشبه بالجهلة ما لا يخفى وإنما وبخوا ، وقد صدقوا إذ كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء لأنهم لم يقصدوا ذلك وإنما قصد كل فريق إبطال دين الآخر من أصله والكفر بنبيه وكتابه على أنه لا يصح الحكم بأن كلا الدينين بعد النسخ ليس شيء يعتد به لأن المتبادر منه أن لا يكون كذلك في حد ذاته وما لا ينسخ منهما حق واجب القبول والعمل فيكون شيئاً معتداً به في حد ذاته وإن لم يكن شيئاً بالنسبة إليهم لأنه لا انتفاع بما لم ينسخ مع الكفر بالناسخ .

﴿ فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ١١٣ ﴾ أي بين اليهود والنصارى لا بين الطوائف الثلاثة لأن مساق النظم لبيان حال تينك الطائفتين والتعرض لمقالة غيرهم لإظهار كمال بطلان مقالهم والحكم الفصل والقضاء وهو يستدعي جارين فيقال : حكم القاضي في هذه الحادثة بكذا ، وقد حذف هنا أحدهما اختصاراً وتفخيماً لشأنه أي بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب ، والمتبادر من الحكم بين فريقين أن يحكم لأحدهما بحق دون الآخر فكأن استعماله هنا كرجاز ، وقال الحسن : المراد بالحكم بين هذين الفريقين تكذيبهم وإدخالهم النار وفي ذلك تشريك في حكم واحد وهو بعيد عن حقيقة الحكم ، و (يوم) متعلق بـ (يحكم) وكذا ما بعده ولا ضير لاختلاف المعنى ، وفيه متعلق بـ (يختلفون) لا بـ (كانوا) وقدم عليه للمحافظة على رءوس الآي .

﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ ما ننسخ من آية أي ما نزيل من صفاتك شيئاً عن ديوان قلبك أو نخفيه بإشراق أنوارنا عليه إلا ونقيم فيه من صفاتنا التي لا تفنى فإنك لا يشاركها في الاسم والتي تظن وجود ما لا يشارك كأنك (ألم تعلم أن الله له ملك) عالم الأرواح وأرض الأجساد وهو المتصرف فيهما بقدرته بل العوالم على اختلافها مظاهر شئون ذاته ومظهر أسمائه وصفاته فلم يبق شيء غيره ينصركم وليكم (أم تريدون أن تسألوا) رسول العقل من اللذات البدنية والشهوات الدنيوية (كما سئل موسى) القلب (من قبل ومن يتبدل) الظلمة بالنور فقد ضل الطريق المستقيم (وقالت اليهود لن يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهي جنة الظاهر وعالم الملك التي هي جنة الأفعال وجنة النفس (إلا من كان هوداً) (وقالت النصارى لن يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهي جنة الباطن وعالم الملكوت التي هي جنة الصفات وجنة القلب (إلا من كان نصرانيا) ولهذا قال عيسى عليه السلام : لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين (تلك أمانيهم) أي غاية مطالبهم التي وقفوا عندها واحتجبوا بها عما فوقها (قل هاتوا) دليلكم الدال على نفي دخول غيركم (إن كنتم) صادقين في دعواكم بل الدليل دل على نقيض مدعاكم فإن (من أسلم وجهه) وخلص ذاته من جميع لوازمها وعوارضها لله تعالى بالتوحيد الذاتي عند المحو الكلي وهو مستقيم في أحواله بالبقاء بعد الفناء مشاهد ربه في أعماله راجع من الشهود الذاتي إلى مقام الإحسان التفصيلي الذي هو المشاهدة للوجود الحقاني (فله أجره عند ربه) أي ما ذكرتم من الجنة وأحق لاختصاصه بمقام العندية التي حجبتم عنها وفيه زيادة على ذلك هي عدم خوفهم من احتجاب الذات وعدم حزنهم على ما فاتهم من جنة الأفعال والصفات التي حجبتم بالوقوف عندها (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) لاحتجابهم بالباطن عن الظاهر (وقالت النصارى ليست

اليهود على شيء) لاحتجابهم عن الباطن بالظاهر (وهم يتلون الكتاب) وفيه ما يرشدهم إلى رفع الحجاب ورؤية
حقية كل مذهب في مرتبته (كذلك قال الذين لا يعلمون) المراتب (مثل قولهم) فخطأ كل فرقة منهم الفرقة الأخرى
ولم يميزوا بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ولم يعرفوا وجه الحق في كل مرتبة من مراتب الوجود فإنه
تعالى الجامع لجميع الصفات على اختلاف مراتبها وتفاوت درجاتها (يحكم بينهم بالحق) في اختلافاتهم يوم قيام
القيامة الكبرى وظهور الوحدة الذاتية وتجلي الرب بصور المعتقدات حتى ينكرونه فلا يسجد له إلا من لم يقيده
سبحانه حتى بقيد الإطلاق ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله﴾ نزلت في طيطوس بن إسبيانوس الرومي وأصحابه
وذلك أنهم غزوا بني إسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذراريهم وحرقوا التوراة وخربوا بيت المقدس وقذفوا
فيه الجيف وذبحوا فيه الخنزير وبقي خرابا إلى أن بناه المسلمون في أيام عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه،
وروى عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في مشركي العرب منعوا المسلمين من ذكر الله تعالى
في المسجد الحرام، وعلى الأول تكون الآية معطوفة على قوله تعالى: (وقالت النصارى) عطف قصة على قصة
تقريرا لقبائحهم، وعلى الثاني تكون اعتراضا بأكثر من جملة بين المعطوف أعني قالوا اتخذ والمعطوف عليه أعني
قالت اليهود لبيان حال المشركين الذين جرى ذكرهم بيانا لكمال شناعة أهل الكتاب فإن المشركين الذين
يشاركونهم إذا كانوا أظلم الكفرة، وظاهر الآية العموم في كل مانع وفي كل مسجد وخصوص السبب لا يمنعه،
و(أظلم) أفعل تفضيل خبر عن (من)، ولا يراد بالاستفهام حقيقته وإنما هو بمعنى النفي فيؤول إلى الخبر أي لا أحد
أظلم من ذلك واستشكل بأن هذا التركيب قد تكرر في القرآن كـ(أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها)
(فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا) (فمن أظلم ممن كذب بآيات الله) إلى غير ذلك فإذا كان المعنى على هذا لزم التناقض
وأجيب بالتخصيص إما بما يفهم من نفس الصلات أو بالنسبة إلى من جاء بعد من ذلك النوع ويؤول معناه إلى
السبق في المانعية أو الافترائية مثلا، واعترض بأن ذلك بعيد عن مدلول الكلام ووضعه التركيبي وفخامة في
اللسان يتبعها استحكام المعنى فالأولى أن يجاب بأن ذلك لا يدل على نفي التسوية في الأظلمية وقصارى ما يفهم
من الآيات أظلمية أولئك المذكورين فيها عمن عداهم كما أنك إذا قلت لا أحد أفقه من زيد وعمرو وخالد
لا يدل على أكثر من نفي أن يكون أحد أفقه منهم، وأما أنه يدل على أن أحدهم أفقه من الآخر فلا، ولا يرد أن من
منع مساجد الله مثلا ولم يفتر على الله كذبا أقل ظلما ممن جمع بينهما فلا يكون مساويا في الأظلمية لأن هذه
الآيات إنما هي في الكفار وهم متساوون فيها إذ الكفر شيء واحد لا يمكن فيه الزيادة بالنسبة لأفراد من
اتصف به وإنما تمكن بالنسبة لهم ولعصاة المؤمنين بجامع ما اشتركوا فيه من المخالفة قاله أبو حيان، ولا يخفى
ما فيه. وقد قال غير واحد إن قولك: من أظلم ممن فعل كذا إنكار لأن يكون أحد أظلم منه أو مساويا له وإن
لم يكن سبك التركيب متعرضا لإنكار المساواة ونفيها إلا أن العرف الفاشي والاستعمال المطرد يشهد له فإنه
إذا قيل من أكرم من فلان أو لا أفضل من فلان فالمراد به حتما أنه أكرم من كل كريم وأفضل من كل فاضل
فلابد إذن من الرجوع إلى أحد الجوابين مع ملاحظة الحيثية وإن جعلت ذلك الكلام مخرجا مخرج المبالغة في
التهديد والزجر مع قطع النظر عن نفي المساواة أو الزيادة في نفس الأمر كما قيل به عكسا للعرف أيضا زال
الإشكال وارتفع القيل والقال، قوله تعالى: (أن يذكر فيها اسمه) مفعول ثان لمنع أو مفعول من أجله بمعنى

منعها كراهية (أن يذكر) أو بدل اشتمال من مساجد والمفعول الثاني إما مقدر أي عمارتها أو العبادة فيها أو نحوه أو الناس مساجد الله تعالى أو لا تقدير ، والمعنى منعه لواحد وكنى بذكر اسم الله تعالى عما يوقع في المساجد من الصلوات والتقربات إلى الله تعالى بالأفعال القلبية والقالبية المأذون بفعلها فيها .

﴿ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ﴾ أي هدمها وتعطيلها ، وقال الواحدي : إنه عطف تفسير لأن عمارتها بالعبادة فيها ﴿ أُولَٰئِكَ ﴾ الظالمون المانعون الساعون في خرابها .

﴿ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ﴾ اللام في (لهم) إما للاختصاص على وجه اللياقة كما في الجل للفرس ، والمراد من الخوف الخوف من الله تعالى ، وإما للاستحقاق كما في الجنة للمؤمن ، والمراد من الخوف الخوف من المؤمنين ، وإما لمجرد الارتباط بالحصول ، أي ما كان لهم في علم الله تعالى وقضائه (أن يدخلوها) فيما سيجيء (إلا خائفين) والجملة ﴿على الأول﴾ مستأنفة جواب لسؤال نشأ من قوله تعالى : (وسعى في خرابها) كأنه قيل : فما اللائق بهم ؟ والمراد من الظلم حينئذ وضع الشيء في غير موضعه .

﴿وعلى الثاني﴾ جواب سؤال ناشئ من قوله سبحانه : (ومن أظلم ممن منع) كأنه قيل : فما كان حقهم ؟ والمراد من الظلم التصرف في حق الغير ﴿وعلى الثالث﴾ اعتراض بين كلامين متصلين معنى ، وفيه وعد للمؤمنين بالنصرة وتخليص المساجد من الكفار ، وللاهتمام بذلك وسطه ، وقد أنجز الله تعالى وعده والحمد لله ، فقد روي أنه لا يدخل بيت المقدس أحد من النصارى إلا متنكرا مسارقة ، وقال قتادة : لا يوجد نصراني في بيت المقدس إلا أنهك ضربا ، وأبلغ إليه في العقوبة ، ولا ينقض باستيلاء الإفرنج ، وبقاء بيت المقدس في أيدي النصارى أكثر من مائة سنة إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين لأن الإنجاز يتحقق بتحققه في زمان ما ، ولا دلالة فيه على التكرار ، وقيل : النفي بمعنى النهي ، والمعنى على طريق الكناية النهي عن التمكين من دخولهم المساجد ، وذلك يستلزم أن لا يدخلوها إلا خائفين من المؤمنين ، فذكر اللازم وأريد الملزوم ، ولا يخفى أن النهي عن التمكين المذكور في وقت قوة الكفار ومنعهم المساجد لا فائدة فيه سوى الإشعار بوعد المؤمنين بالنصرة والاستخلاص منهم ، فالحمل عليه من أول الأمر أولى ، واختلف الأئمة في دخول الكافر المسجد ، فجوزه الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه مطلقا للآية ، فإنها تفيد دخولهم بخشية وخشوع ، ولأن وفد ثقيف قدموا عليه عليه الصلاة والسلام فأنزلهم المسجد ، ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ؛ ومن دخل الكعبة فهو آمن ، والنهي محمول على التنزيه أو الدخول للحرم بقصد الحج ، ومنعه مالك رضي الله تعالى عنه مطلقا لقوله تعالى : (إنما المشركون نجس) والمساجد يجب تطهيرها عن النجاسات ، ولذا يمنع الجنب عن الدخول ، وجوزه لحاجة ، وفرق الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه بين المسجد الحرام وغيره ، وقال : الحديث منسوخ بالآية ، وقرأ عبد الله (إلا خيفا) وهو مثل صيم ﴿ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ﴾ أي عظيم بقتل أبطالهم وأقيالهم ، وكسر أصنامهم ، وتسفيه أحلامهم ، وإخراجهم من جزيرة العرب التي هي دار قرارهم ، ومسقط رؤوسهم ، أو بضرب الجزية على أهل الذمة منهم ﴿ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ وهو عذاب النار لما أن سببه أيضا ، وهو ما حكي من ظلمهم ، كذلك في العظم ، وتقديم الظرف في الموضعين للتشويق لما يذكر بعده .

﴿ومن باب الإشارة في الآية﴾ ومن أظلم حقا وأنقص حظا (ممن منع) مواضع السجود لله تعالى وهي القلوب

التي يعرف فيها ويعبد له بالقصد الكلي (أن يذكر فيها اسمه) الخاص الذي هو الاسم الأعظم، وإنه لا يتجلى بهذا الاسم إلا في القلب، وهو التجلي بالذات مع جميع الصفات، أو اسمه الخصوص بكل واحد منها، أي التكمل اللائق باستعداده المقتضي له (وسعى في خرابها) بتكديرها بالتعصبات وغلبة الهوى، ومنع أهلها بتهييج الفتن اللازمة لتجاذب قوى النفس، ودواعي الشيطان والوهم (أولئك ما كان لهم أن يدخلوها) ويصلوا إليها (إلا خائفين) منكسرين لظهور تجلي الحق فيها (لهم في الدنيا خزي) وافتضاح وذلة بظهور بطلان ما هم عليه (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) وهو احتجابهم عن الحق سبحانه ﴿ولله المشرق والمغرب﴾ أي الناحيتان المعلومتان الحاويتان لكل نقطة تطلع منها الشمس وتغرب، وكني بمالكيتهما عن مالكية كل الأرض، وقال بعضهم: إذا كانت الأرض كروية يكون كل مشرق بالنسبة مغربا بالنسبة، والأرض كلها كذلك، فلا حاجة إلى التزام الكناية، وفيه بحث ﴿فأينما تولوا﴾ أي ففي أي مكان فعلتم التولية شطر القبلة، وقرأ الحسن (تولوا) على الغيبة ﴿فثم وجه الله﴾ أي فهناك جهته سبحانه التي أمرتم بها، فإن إمكان التولية لا يختص بمسجد دون مسجد ولا مكان دون آخر (فأينما) ظرف لازم الظرفية متضمن لمعنى الشرط وليس معمولا (لتولوا)، وتولوا بمعنى التصرف نزل منزلة اللازم، و(ثم) اسم إشارة للمكان البعيد خاصة مبني على الفتح، ولا يتصرف فيه بغير من، وقد وهم من أعربه مفعولا به في قوله تعالى: (وإذا رأيت ثم رأيت نعيما) وهو خبر مقدم، وما بعده مبتدأ مؤخر، والجملة جواب الشرط، والوجه الجهة، كالوعد والعدة، واختصاص الإضافة باعتبار كونها مأمورا بها، وفيها رضاه سبحانه، وإلى هذا ذهب الحسن، ومقاتل، ومجاهد، وقتادة، وقيل: الوجه بمعنى الذات مثله في قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) إلا أنه جعل هنا كناية عن علمه واطلاعه على ما هنالك، وقال أبو منصور: بمعنى الجاه، ويؤول إلى الجلال والعظمة، والجملة على هذا اعتراض لتسلية قلوب المؤمنين بحل الذكر والصلاة في جميع الأرض، لا في المساجد خاصة، وفي الحديث الصحيح «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا» ولمن قبله عليه الصلاة والسلام لم تبح لهم الصلاة في غير البيع والكنائس، وصلاة عيسى عليه السلام في أسفاره في غيرها كانت عن ضرورة، فلا حاجة إلى القول باختصاص الخصوص، ويجوز أن تكون (أينما) مفعول (تولوا) بمعنى الجهة، فقد شاع في الاستعمال (أينما) توجهوا، بمعنى أي جهة توجهوا، بناء على ما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في صلاة المسافر (1) والتطوع على الراحلة، وعلى ما روي عن جابر أنها نزلت في قوم عميت عليهم القبلة في غزوة كنت فيها معهم، فصلوا إلى الجنوب والشمال، فلما أصبحوا تبين خطؤهم. ويحتمل على هاتين الروايتين أن تكون (أينما) كما في الوجه الأول أيضا، ويكون المعنى في أي مكان فعلتم أي تولية، لأن حذف المفعول به يفيد العموم، واعترض عليه بعضهم مدعيا أن ما قدم لم يقل به أحد من أهل العربية، ومن الناس من قال: الآية توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للمعبود أن يكون في حيز وجهة، وإلا لكانت أحق بالاستقبال، وهي محمولة على العموم غير مخصصة بحال السفر أو حال التحري، والمراد (بأينما) أي جهة، وبالوجه الذات، ووجه الارتباط حينئذ أنه لما جرى ذكر المساجد سابقا أورد بعدها تقريبا حكم القبلة على سبيل الاعتراض، وادعى بعضهم أن هذا أصح الأقوال، وفيه تأمل ﴿إن الله واسع﴾ أي محيط بالأشياء ملكا أو رحمة، فلهذا وسع عليكم القبلة، ولم يضيق عليكم ﴿عليم﴾ بمصالح العباد وأعمالهم

(1) يعني السفر أي الخارج عن العمران اهـ منه

ومن دخل) بأنه شيء من لوازمه عما ذكرنا . وفي الآية حجة أخرى لإبطال تلك المقالة الشنعاء ، وتقريرها أنه تعالى مبدع لكل ما سواه فاعل على الإطلاق ، ولا شيء من الوالد كذلك ضرورة انفعاله بانفصال مادة الولد عنه فالله تعالى ليس بوالد . وقرأ المنصور (بديع) بالنصب على المدح ، وقرىء بالجر على أنه بدل من الضمير في (له) على رأي من يجوز ذلك ﴿ وإذا قضى أمراً ﴾ أي أراد شيئاً بقرينة قوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً) وجاء القضاء على وجوه ترجع كلها إلى إتمام الشيء قولاً أو فعلاً وإطلاقه على الإرادة مجاز من استعمال اللفظ المسبب في السبب ، فإن الإيجاد الذي هو إتمام الشيء مسبب عن تعلق الإرادة لأنه يوجبه ، وساوى أبو السعود بينه وبين القدر ، والمشهور التفرقة بينهما بجعل القدر تقديراً لأمور قبل أن تقع ، والقضاء إنفاذ ذلك القدر وخروجه من العدم إلى حد الفعل ، وصحح ذلك الخبر ، لأنه قد جاء في الحديث أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مر بكهف مائل للسقوط فأسرع المشي حتى جاوزه فقيل له أتفر من قضاء الله تعالى ؟ فقال : أفر من قضائه تعالى إلى قدره ، ففرق صلى الله تعالى عليه وسلم بين القضاء والقدر .

﴿ فإنما يقول له كن فيكون ١١٧ ﴾ الظاهر أن كن ويكون من كان التامة بمعنى الحدوث في تفسيرهم أي الأصل أي احدث فيحدث ، وهي تدل على معنى الناقصة لأن الوجود المطلق أعم من وجوده في نفسه أو في غيره ، والأمر محمول (١) على حقيقته كما ذهب إليه محققو ساداتنا الحنفية وأن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها ، والمراد الكلام الأزلي لأنه يستحيل قيام اللفظ المرتب بذاته تعالى ولأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل وتأخره عن الإرادة وتقدمه على وجود الكون باعتبار التعلق ، ولذا لم يلزم من خطاب التكوين على الفهم والشعور على أعظم الفوائد جواز تعلقه بالمعدوم ، وذهب المعتزلة وكثير من أهل السنة إلى أنه ليس المراد به حقيقة الأمر والامتثال ، وإنما هو تمثيل لحصول ما تعلق به الإرادة بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف فهناك استعارة تمثيلية حيث شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الإرادة بلا مهلة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإباء تصويراً لحال الغائب بصورة الشاهد ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه به في المشبه من غير اعتبار استعارة في مفرداته ، وكان أصل الكلام إذا قضى أمراً فيحصل عقيبه دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ، ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ، وبعضهم يجعل في الكلام استعارة تحقيقية تصريحية مبنية على تشبيه حال بحال ، ولعل الذي دعى هؤلاء إلى العدول عن الظاهر زعم امتناعه لوجوه ذكرها بعض أئمتهم ﴿الأول﴾ أن قوله تعالى : (كن) إما أن يكون قديماً أو محدثاً لا جائز أن يكون قديماً لتأخر النون وتقدم الكاف ، والمسبوق محدث لا محالة ، وكذا المتقدم عليه بزمان مقدر أيضاً ، ولأن (إذا) للاستقبال فالقضاء محدث و (كن) مرتب عليه بفاء التعقيب ، والمتأخر عن المحدث محدث ، ولا جائز أن يكون محدثاً وإلا لدار أو تسلسل ، ﴿الثاني﴾ إما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود ، وخطاب المعدوم سفه ، وإما بعد دخوله ولا فائدة فيه ،

﴿الثالث﴾ المخلوق قد يكون جماداً وتكليفه لا يليق بالحكمة ﴿الرابع﴾ إذا فرضنا القادر المريد منفكاً عن قوله (كن) فإن تمكن من الإيجاد فلا حاجة إليها وإن لم يتمكن فلا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه بـ(كن) فيلزم عجزه بالنظر إلى ذاته ﴿الخامس﴾ أنا نعلم بالضرورة أنه لا تأثير لهذه الكلمة إذا تكلمنا بها وكذا إذا تكلم بها غيرنا

---

(١) كأن مرادهم أن مدلول اللفظ موجود حقيقة ، والأشبه الأمر تنجيزي وهو مجاز أيضاً فافهم اهـ منه .

في السادس أن المؤثر إما مجموع الكاف والنون ولا وجود لهما معاً، أو أحدهما وهو خلاف المفروض انتهى. وأنت إذا تأملت ما ذكرنا ظهر لك اندفاع جميع هذه الوجوه، وبعجباً ممن يقول بالكلام النفسي ويجعل هذا دالاً عليه كيف تروعه هذه الفقاقع، أم كيف تغره هذه الفقاقع، نعم لو ذهب ذاهب إلى هذا القول لما فيه من مزيد إثبات العظمة لله تعالى والتأني في الأولى لا لأن الأول باطل في نفسه كان مرتاداً للقبول. ولعل أقول به. والآية مسوقة لبيان كيفية الإبداع ومعطوفة على قوله تعالى: (بديع السموات والأرض) مشتملة على تقرير معنى الإبداع وفيها تلويح بحجة أخرى لإبطال ذلك الهذيان بأن اتخاذ الولد من الوالد إنما يكون بعد قصده بأطوار ومهلة لما أن ذلك لا يمكن إلا بعد انفصال مادته عنه وصيرورته حيواناً، وفعله تعالى بعد إرادته أو تعلق قوله مستغن عن المهلة فلا يكون اتخاذ الولد فعله تعالى. وكأن السبب في هذه الضلالة أنه ورد إطلاق الأب على الله تعالى في الشرائع المتقدمة باعتبار أنه السبب الأول وكثر هذا الإطلاق في إنجيل يوحنا، ثم ظنت الجهلة أن المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليداً وكفروا، ولم يجوز العلماء اليوم إطلاق ذلك عليه تعالى مجازاً قطعاً لمادة الفساد. وقرأ ابن عامر (فيكون) بالنصب، وقد أشكل على النحاة حتى تجرأ أحمد بن موسى فحكم بخطئها وهو سوء أدب بل من أقبح الخطأ، ووجهها أن تكون حينئذ جواب الأمر حملاً على صورة اللفظ وإن كان معناه الخبر إذ ليس معناه تعليق مدلول مدخول الفاء بمدلول صيغة الأمر الذي يقتضيه سببية ما قبل الفاء لما بعدها اللازمة لجواب الأمر بالفاء، إذ لا معنى لقولنا: ليكن منك كون فكون. وقيل: الداعي إلى الحمل على اللفظ أن الأمر ليس حقيقياً فلا ينتصب جوابه ولأن من شرط ذلك أن ينعقد منهما شرط وجزاء نحو ائتني فأكرمك. إذ تقديره إن تأتني أكرمك وهنا لا يصح أن يقال: إن يكن يكن، لاستلزام كون الشيء سبباً لنفسه، وأجيب بأن المراد إن يكن في علم الله تعالى وإرادته يكن في الخارج فهو على حد «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله» وبأن كون الأمر غير الحقيقي لا ينصب في جوابه ممنوع فإن كان بلفظ ظاهر ولكنه مجاز عن سرعة التكوين وإن لم يعتبر فهو مجاز عن إرادة سرعته فيؤول إلى أن يراد سرعة وجود شيء يوجد في الحال فلا محذور للتغاير الظاهر ولا يخفى ما فيه، ووجه الرفع الاستئناف أي فهو يكون وهو مذهب سيبويه، وذهب الزجاج إلى عطفه على (يقول) وعلى التقديرين لا يكون (يكون) داخلاً في المقول ومن ذهب إليه وجه العدول عن الخطاب بأنه من باب الالتفات تحقيراً لشأن الأمر في سهولة تكونه ووجهه به غير واحد على تقدير الدخول

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ عطف على قوله تعالى: (وقالوا اتخذ الله) ووجه الارتباط أن (الأول) كان قدحاً في التوحيد وهذا قدح في النبوة، والمراد من الموصول جهلة المشركين، وقد روي ذلك عن قتادة والسدي والحسن، وجماعة وعليه أكثر المفسرين ويدل عليه قوله تعالى: (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) وقالوا: (فليأتنا بآية كما أرسل الأولون) وقالوا: (لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا) وقيل: المراد به اليهود الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بدليل ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رافع بن خزيمة من اليهود قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن كنت رسولاً من عند الله تعالى فقل لله يكلمنا حتى نسمع كلامه، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وقوله تعالى: (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك) وقال مجاهد: المراد به النصارى ورجحه الطبري بأنهم المذكورون في الآية، وهو قادري، ونفي العلم على الأول عنهم على حقيقته لأنهم لم يكن لهم كتاب ولا هم أتباع نبوة،

وعلى الآخرين لتجاهلهم أو لعدم علمهم بمقتضاه ﴿ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ ﴾ أي هلا يكلمنا بأنك رسوله إما بالذات كما يكلم الملائكة أو بإنزال الوحي إلينا ، وهو استكبار منهم بعد أنفسهم الخبيثة كالملائكة والأنبياء المقدسين عليهم الصلاة والسلام ﴿ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ ﴾ أي حجة على صدقك وهو جحود منهم قاتلهم الله تعالى لما آتاهم من الآيات البينات ، والحجج الباهرات التي تخر لها صم الجبال ، وقيل : المراد إتيان آية مقترحة وفيه أن تخصيص النكرة خلاف الظاهر ﴿ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم ﴾ جواب لشبهتهم يعني أنهم يسألون عن تعنت واستكبار مثل الأمم السابقة والسائل المتعنت لا يستحق إجابة مسألته ﴿ مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ﴾ هذا الباطل الشنيع (فقالوا أرنا الله جهرة) (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة) (اجعل لنا إلهاً) وقد تقدم الكلام على هذين التشبيهين ، وأبو حيان هنا زيادة على ما مر احتمال تعلق (كذلك) بـ(تأتينا) وحينئذ يكون الوقف عليه لا على (آية) أو جعل (مثل قولهم) متعلقاً بـ(تشابهت) وحينئذ يكون الوقف على (من قبلهم) وأنت تعلم أنه لا ينبغي تخريج كلام الله تعالى الكريم على مثل هذه الاحتمالات الباردة ﴿ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ أي قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد ، وقيل : في التعنت والاقتراح ، والجملة مقررة لما قبلها ، وقرأ أبو حيوة ، وابن أبي إسحق بتشديد الشين قال أبو عمرو الداني : وذلك غير جائز لأنه فعل ماض والتاآن المزيدتان إنما يجيئان في المضارع فيدغم أما الماضي فلا ، وفي غرائب التفسير أنهم أجمعوا على خطئه ، ووجه ذلك الراغب بأنه حمل الماضي على المضارع فزيد فيه ما يزاد فيه ولا يخفى أنه بهذا القدر لا يندفع الإشكال ، وقال ابن سهيم في الشواذ : إن العرب قد تزيد على أول تفعل في الماضي تاء فتقول تتفعل وأنشد : تتقطعت بي دونك الأسباب ، وهو قول غير مرضي ولا مقبول فالصواب عدم صحة نسبة هذه القراءة إلى هذين الإمامين وقد أشرنا إلى نحو ذلك فيما تقدم ﴿ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ ﴾ أي نزلناها بينة بأن جعلناها كذلك في أنفسها فهو على حد سبحان من صغر البعوض وكبر الفيل ﴿ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ١١٨ ﴾ أي يعلمون الحقائق علماً ذا وثاقة لا يعتريهم شبهة ولا عناد وهؤلاء ليسوا كذلك فلهذا تعنتوا واستكبروا وقالوا ما قالوا ، والجملة على هذا معللة لقوله تعالى : (كذلك قال الذين من قبلهم) كما صرح به بعض المحققين ، ويحتمل أن يراد من الإيقان طلب الحق واليقين ، والآية رد لطلبهم الآية ، وفي تعريف الآيات وجمعها وإيراد تبيين مكان الإتيان الذي طلبوه ما لا يخفى من الجزالة ، والمعنى أنهم اقترحوا (آية) فذة ونحن قد بينا الآيات العظام لقوم يطلبون الحق واليقين وإنما لم يتعرض سبحانه لرد قولهم (لولا يكلمنا الله) إيذاناً بأنه منهم أشبه شيء بكلام الأحمق وجواب الأحمق السكوت ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ ﴾ أي متلبساً مؤيداً به فالظرف مستقر ، وقيل : لغو متعلق بأرسلنا أو بما بعده وفسر الحق بالقرآن أو بالإسلام وبقاؤه على عمومه أولى ﴿ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ حالان من الكاف ، وقيل : من الحق والآية اعتراض لتسلية الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه كان يهتم ويضيق صدره لإصرارهم على الكفر ، والمراد (إنا أرسلناك) لأن تبشر من أطاع وتنذر من عصى لا لتجبر على الإيمان فما عليك إن أصروا أو كابروا ، والتأكيد لإقامة غير المنكر مقام المنكر بما لاح عليه من أمارة الإنكار والقصر إفرادي ه

﴿ وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ١١٩ ﴾ تذييل معطوف على ما قبله أو اعتراض أو حال أي أرسلناك غير مسئول عن أصحاب الجحيم ما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت ما أرسلت به وألزمت الحجة عليهم ؟ ،

وقرأ أبي (وما تسأل) وابن مسعود (ولن تسأل) بخلاف ذلك، وقرأ نافع ويعقوب (ولا تسأل) بالجزم على صيغة النهي إيذاناً بكمال شدة عقوبة الكفار وتهويلاً لها كما تقول: كيف حال فلان؟ وقد وقع في مكروه، فيقال لك: لا تسأل عنه، أي أنه لغاية فظاعة ما حل به لا يقدر المخبر على إجرائه على لسانه أو لا يستطيع السامع أن يسمعه، والجملة على هذا اعتراض أو عطف على مقدر أي: فبلغ ولا تسأل، ومن الناس من جعله حقيقة والمقصود منه نهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن السؤال عن حال أبويه على ما روي أنه عليه الصلاة والسلام سأل جبريل عن قبريهما فدله عليهما فذهب فدعا لهما وتمنى أن يعرف حالهما في الآخرة وقال: ليت شعري ما فعل أبواي؟ فنزلت، ولا يخفى بعد هذه الرواية لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان في التحدث عالماً بما آل إليه أمرهما، وذكر الشيخ ولي الدين العراقي أنه لم يقف عليه، وقال الإمام السيوطي: لم يرد في هذا إلا أثر معضل ضعيف الإسناد فلا يعول عليه، والذي يقطع به أن الآية في كفار أهل الكتاب كالآيات السابقة عليها والتالية لها لا في أبويه صلى الله تعالى عليه وسلم، ولتعارض الأحاديث في هذا الباب وضعفها قال السخاوي: الذي ندين الله تعالى به الكف عنهما وعن الخوض في أحوالهما، والذي أدين الله تعالى به أنا أنهما ماتا موحدين في زمن الكفر، وعليه يحمل كلام الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إن صح بل أكاد أقول: إنهما أفضل من علي القاري وأضرابه، والجحيم: النار بعينها إذا شب وقودها، ويقال: جحمت النار تجحم جحماً إذا اضطربت.

﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ بيان لكمال شدة شكيمة هاتين الطائفتين إثر بيان ما يعمهما والمشركين مما تقدم، ولا في النصارى لتأكيد النفي والإشعار بأن رضا كل منهما مباين لرضا الأخرى، والخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وفيه من المبالغة في إقناطه صلى الله تعالى عليه وسلم من إسلامهم ما لا غاية وراءه، فإنهم حيث لم يرضوا عنه عليه الصلاة والسلام ولو خلاهم يفعلون ما يفعلون بل أملوا ما لا يكاد يدخل تحت دائرة الإمكان وهو الاتباع لملتهم التي جاء ناسخاً لها فكيف يتصور اتباعهم لملته صلى الله تعالى عليه وسلم، واختيار هذه المبالغة لمزيد حرصه صلى الله تعالى عليه وسلم على إيمانهم على ما روي أنه كان يلاطف كل فريق رجاء أن يسلموا فنزلت، والملة في الأصل اسم من أمللت الكتاب بمعنى أمليته كما قال الراغب، ومنه طريق مملول أي مسلوك معلوم كما نقله الأزهري، ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يمليها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها، وقد تطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة، ولا تضاف إليه سبحانه فلا يقال: ملة الله، ولا إلى آحاد الأمة، والدين يرادفها صدقاً لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد، ولاتحاد ما صدقهما قال تعالى: (ديناً قيماً ملة إبراهيم)، وقد يطلق الدين على الفروع تجوزاً ويضاف إلى الله تعالى وإلى الآحاد وإلى طوائف مخصوصة نظراً إلى الأصل على أن تغاير الاعتبار كاف في صحة الإضافة ويقع على الباطل أيضاً، وأما الشريعة فهي المورد في الأصل، وجعلت اسماً للأحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش والمعاد سواء كانت منصوصة من الشارع أو لا لكنها راجعة إليه، والنسخ والتبديل يقع فيها، وتطلق على الأصول الكلية تجوزاً قاله بعض المحققين، ووحدت الملة وإن كان لهم ملتان للإيجاز أو لأنهما يجمعهما الكفر وهو ملة واحدة، ثم إن هذا ليس ابتداء كلام منه تعالى بعدم رضاهم بل هو حكاية لمعنى كلام قالوه بطريق التكلم ليعقبه قوله سبحانه:

﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ﴾ فإنه على طريقة الجواب لمقالتهم ولعلهم قالوا ذلك لا لأنهم أن دينهم

من الزعم قريبة مما يأتي، ومن الناس من حمل الموصول على أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإليه ذهب عكرمة وقتادة فالمراد من (الكتاب) حينئذ القرآن، ومنهم من حمله على الأنبياء والمرسلين عليهم السلام وإليه ذهب ابن كيسان فالمراد من (الكتاب) حينئذ الجنس ليعم الكتب المتفرقة، ومنهم من قال غير ذلك إلا أنه يجوز عود ضمير (به) إلى الهدى أو إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو إلى الله تعالى، وعلى التقديرين يكون في الكلام التفات من الخطاب إلى الغيبة أو من التكلم إليها، ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من البعد البعيد ﴿ومن يكفر به﴾ أي الكتاب بسبب التحريف والكفر بما يصدقه، واحتمالات نظير هذا الضمير متوقفة فيه أيضاً ﴿فأولئك هم الخاسرون ١٢١﴾ من حيث إنهم اشتروا الكفر بالإيمان، وقيل: بتجارتهم التي كانوا يعملونها بأخذ الرشا على التحريف ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ١٢٢ ، واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون ١٢٣﴾ تكرير لتذكير بني إسرائيل وإعادة لتحذيرهم للمبالغة في النصح، وللإيذان بأن ذلك فذلكة القصة والمقصود منها، وفي تغير في التعبير بأن الشفاعة ﴿أولا﴾ نفي القبول متقدمة على العدل ﴿وهنا﴾ بلفظ النفع متأخرة عنه، ولعله ـ كما قيل ـ إشارة إلى انتفاء أصل الشيء وانتفاء ما يترتب عليه، وأعطى المقدم وجوداً تقدمه ذكراً، والمتأخر وجوداً تأخره ذكراً ـ وقيل: إن ما سبق كان للأمر بالقيام بحقوق النعم السابقة، وما هنا لتذكير نعمة بها فضلهم على العالمين ـ وهي نعمة الإيمان بنبي زمانهم، وانقيادهم لأحكامه ليغتنموها ويؤمنوا ويكونوا من الفاضلين ـ لا المفضولين ـ وليتقوا بمتابعته عن أهوال القيامة وخوفها كما اتقوا بمتابعة موسى عليه السلام ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات﴾ في متعلق (إذ) احتمالات تقدمت الإشارة إليها في نظير الآية، واختار أبو حيان تعلقها بـ (قال) الآتي، وبعضهم تعلقها بمضمر مؤخر، أي كان كيت وكيت ﴿والمشهور﴾ تعلقها بمضمر مقدم تقديره ـ اذكر ـ أو ـ اذكروا ـ وقت كذا، والجملة حينئذ معطوفة على ما قبلها عطف القصة على القصة، والجامع الاتحاد في المقصد، فإن المقصد من ـ تذكيرهم وتخويفهم ـ تحريضهم على قبول دينه ﷺ، واتباع الحق، وترك التعصب، وحب الرئاسة، كذلك المقصد من قصة (إبراهيم) عليه السلام وشرح أحواله، الدعوة إلى ملة الإسلام، وترك التعصب في الدين، وذلك لأنه إذا علم أنه نال الإمامة بالانقياد لحكمه تعالى وأنه لم يستجب دعاءه في (الظالمين) وأن الكعبة كانت مثابة ومعبداً في وقته مأموراً هو بتطهيره، وأنه كان يحج البيت داعياً متبهلاً ـ كما هو في دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ـ وأن نبينا عليه الصلاة والسلام من دعوته، وأنه دعا في حق نفسه وذريته بملة الإسلام، كان الواجب على من يعترف بفضله وأنه من أولاده، ويزعم اتباع ملته، ويباهي بأنه من سدنة حرمه وحامي بيته، أن يكون حاله مثل ذلك، وذهب عصام الملة والدين إلى جواز العطف على (نعمتي) أي اذكروا وقت ابتلاء إبراهيم ـ فإن فيه ما ينفعكم ويرد اعتقادكم الفاسد أن آباءكم شفعاؤكم يوم القيامة، لأنه لم يقبل دعاء إبراهيم في الظلمة ـ ويدفع عنكم حب الرياسة المانع عن متابعة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فإنه يعلم منه أنه لا ينال الرياسة (الظالمين) واعترض بأنه خروج عن طريق البلاغة مع لزوم تخصيص الخطاب بأهل الكتاب وتخلل (اتقوا) بين المعطوفين، والابتلاء في الأصل الاختبار، والقصد به

والمراد به هنا التكليف، أو المعاملة معاملة الاختبار مجازاً، إذ حقيقة الاختبار محال عليه تعالى لكونه عالم السر والخفيات. و(إبراهيم) علم أعجمي، قيل: معناه قبل النقل أب رحيم، وهو مفعول مقدم لإضافة فاعله إلى ضميره، والتعرض لعنوان الربوبية تشريفاً له عليه السلام وإيذان بأن ذلك الابتلاء تربية له وترشيح لأمر خطير. و(الكلمات) جمع كلمة، وأصل معناها اللفظ المفرد، وتستعمل في الجمل المفيدة، وتطلق على معان ذلك لما بين اللفظ والمعنى من شدة الاتصال. واختلف فيها، فقال طاوس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إنها العشرة التي من الفطرة: المضمضة، والاستنشاق، وقص الشارب، وإعفاء اللحية، والفرق، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار، وحلق العانة، والاستنجاء، والختان. وقال عكرمة رواية عنه أيضاً: لم يبتل أحد بهذا الدين فأقامه كله إلا إبراهيم، ابتلاه الله تعالى بثلاثين خصلة من خصال الإسلام، عشر منها في سورة براءة (التائبون) الخ، وعشر في الأحزاب (إن المسلمين والمسلمات) الخ، وعشر في المؤمنين (وسأل سائل) إلى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وفي رواية الحاكم في مستدركه أنها ثلاثون، وعد السور الثلاثة الأول ولم يعد السورة الأخيرة، فالتي في براءة: التوبة، والعبادة، والحمد، والسياحة، والركوع، والسجود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والحفظ لحدود الله تعالى، والإيمان المستفاد من (وبشر المؤمنين) أو من (إن الله اشترى من المؤمنين) والتي في الأحزاب: الإسلام، والإيمان، والقنوت، والصدق، والصبر، والخشوع، والتصدق والصيام، والحفظ للفروج، والذكر، والتي في المؤمنين: الإيمان، والخشوع، والإعراض عن اللغو، والزكاة، والحفظ للفروج إلا على الأزواج أو الإماء ثلاثة، والرعاية للعهد، والأمانة اثنين، والمحافظة على الصلاة، وهذا مبني على أن لزوم التكرار في بعض الخصال بعد جمع العشرات المذكورة، كالإيمان، والحفظ للفروج، لا ينافي كونها ثلاثين تعداداً، وإنما ينافي تغايرها ذاتاً، ومن هنا عدت التسمية مائة وثلاث عشرة آية عند الشافعية باعتبار تكررها في كل سورة، وما في رواية عكرمة مبني على اعتبار التغاير بالذات وإسقاط المكررات، وعده العاشرة البشارة للمؤمنين في براءة، وجعل الدوام على الصلاة والمحافظة عليها واحداً (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) غير الفاعلين للزكاة لشموله صدقة التطوع وصلة الأقارب، وما روي أنها أربعون وبينت بما في السور الأربع مبني على الاعتبار الأول أيضاً فلا إشكال، وقيل: ابتلاه الله تعالى بسبعة أشياء: بالكوكب، والقمرين، والختان على الكبر، والنار، وذبح الولد، والهجرة من كوثى إلى الشام، وروي ذلك عن الحسن، وقيل: هي ما تضمنته الآيات بعد من الإمامة، وتطهير البيت، ورفع قواعده، والإسلام، (وقيل وقيل...) إلى ثلاثة عشر قولا، وقرأ ابن عامر، وابن الزبير، وغيرهما (إبراهام) وأبو بكر (إبراهم) بكسر الهاء وحذف الياء، وقرأ ابن عباس، وأبو الشعثاء، وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنهم برفع (إبراهيم) ونصب (ربه) فالابتلاء بمعنى الاختبار حقيقة لصحته من العبد، والمراد دعا (ربه بكلمات) مثل (رب أرني كيف تحيي الموتى) و(اجعل هذا البلد آمناً) ليرى هل يجيبه؟ ولا حاجة إلى الحمل على المجاز، وأما ما قيل: إنه وإن صح من العبد لا يصح أو لا يحسن تعليقه بالرب، فوجهه غير ظاهر سوى ذكر لفظ الابتلاء، ويجوز أن يكون ذلك في مقام الأنس ومقام الخلة غير خفي (فأتمهن) الضمير المنصوب للكلمات لا غير، والمرفوع المستكن يحتمل أن يعود لإبراهيم وأن يعود لربه على كل من قراءتي الرفع والنصب، فهناك أربعة احتمالات (الأول) عوده على (إبراهيم) منصوباً، ومعنى (أتمهن) حينئذ أتى بهن على الوجه الأتم وأداهن

كما يليق. (الثاني) عوده على (ربه) مرفوعاً، والمعنى حينئذ يسر له العمل بهن وقواه على إتمامهن، أو أتم له أجورهن، أو أدامهن سنة فيه وفي عقبه إلى يوم الدين. (الثالث) عوده على (إبراهيم) مرفوعاً، والمعنى عليه: أتم إبراهيم الكلمات المقدم ذكرها التي يدعو بها وراعى شروط الإجابة فيها، ولم يأت بعدها بغيرها. (الرابع) عوده إلى (ربه) منصوباً، والمعنى عليه: فأعطى سبحانه (إبراهيم) جميع ما دعاه. وأظهر الاحتمالات الأول والرابع، (إذ) التقدم غير ظاهر في الثاني، مع ما فيه من حذف المضاف على أحد احتمالاته، والاستعمال المألوف غير متبع في الثالث، لأن الفعل الواقع في مقابلة الابتلاء يجب أن يكون فعل المختبر اسم مفعوله.

﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ استئناف بياني إن أضمر ناصب (إذ) كأنه قيل: فماذا قال ربه حين أتمهن؟ فأجيب بذلك، أو بيان لابتلى بناء على أن من جملة الكلمات عبارة عما ذكر أثره، وبعضهم جعل ذلك من بيان الكلمات بجزء من جزئياته. وإذا نصبت (إذ) بـ(قال) كما ذهب إليه أبو حيان تكون المجموع جملة معطوفة على ما قبلها على الوجه الذي مر تفصيله، وقيل: مستأنفة أو معترضة ليقع قوله تعالى: (أم كنتم شهداء) إلخ جملة حقاً اليهود وتوبيخهم بالإعراض عن ملته لقوله سبحانه: (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) و(جاعل) من جعل بمعنى صير المتعدي إلى مفعولين، و(للناس) إما متعلق بـ(جاعل) أي لأجلهم، وإما في موضع الحال لأنه نعت نكرة تقدمت أي إماماً كائناً لهم. والإمام اسم للقدوة الذي يؤتم به، (ومنه) قيل لخيط البناء: إمام، وهو مفرد على فعال، وجعله بعضهم اسم آلة لأن فعالاً من صيغها كالإزار، واعترض بأن الإمام ما يؤتم به، والإزار ما يؤتزر به فهما مفعولان، ومفعول الفعل ليس بآلة لأنها الواسطة بين الفاعل والمفعول في وصول أثره إليه، ولو كان المفعول آلة لكان الفاعل كذلك، وليس فليس. ويكون جمع آم اسم فاعل من أم يؤم، كجائع وجياع، وقائم وقيام، وهو بحسب المفهوم وإن كان شاملاً للنبي والخليفة وإمام الصلاة، بل كل من يقتدى به في شيء ولو باطلاً كما يشير إليه قوله تعالى: (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار) إلا أن المراد به هنا النبي المقتدى به، فإن من عداه لكونه مأموم النبي ليست إمامته كإمامته، وهذه الإمامة إما مؤبدة كما هو مقتضى تعريف الناس وصيغة اسم الفاعل الدال على الاستمرار، ولا يضر مجيء الأنبياء بعده لأنه لم يبعث نبي إلا وكان من ذريته ومأموراً باتباعه في الجملة لا في جميع الأحكام لعدم اتفاق الشرائع التي بعده في الكل، فتكون إمامته باقية بإمامة أولاده التي هي أبعاضه على التناوب، وإما مؤقتة بناء على أن ما نسخ ولو بعضه لا يقال له مؤبد، وإلا لكانت إمامة كل نبي مؤبدة ولم يشع ذلك، فالمراد من (الناس) حينئذ أمته الذين اتبعوه، ولك أن تلتزم القول بتأبيد إمامة كل نبي، ولكن في عقائد التوحيد وهي لم تنسخ بل لا تنسخ أصلاً كما يشير إليه قوله تعالى: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وعدم الشيوع غير مسلم، ولئن سلم لا يضر، والامتنان على إبراهيم عليه السلام بذلك دون غيره لخصوصية اقتضت ذلك لا تكاد تخفى فتدبر.

ثم لا يخفى أن ظاهر الآية يشير إلى أن الابتلاء كان قبل النبوة لأنه تعالى جعل القيام بتلك الكلمات سبباً لجعله إماماً، وقيل: إنه كان بعدها لأنه يقتضي سابقة الوحي. وأجيب بأن مطلق الوحي لا يستلزم البعثة إلى الخلق، وأنت تعلم أن ذبح الولد والهجرة والنار إن كانت من الكلمات يشكل الأمر لأن هذه كانت بعد النبوة بلا شبهة، وكذا الختان أيضاً بناء على ما روي أنه عليه الصلاة والسلام حين ختن نفسه كان عمره مائة وعشرين فحينئذ يحتاج إلى أن يكون إتمام الكلمات سبب الإمامة باعتبار عمومها للناس واستجابة دعوته في حق بعض ذريته. ونقل الرازي عن القاضي أنه على هذا يكون المراد من قوله تعالى: (فأتمهن) أنه سبحانه تعالى علم من حاله أنه

راعى الأدب في طلبه من جعل بعض ذريته نبياً كما جعل، مع تعيين جنس البعض الذي أبهم في دعائه عليه السلام بأبلغ وجه وآكده حيث نفى الحكم عن أحد الضدين مع الإشعار إلى دليل نفيه عنه ليكون دليلاً على الثبوت للآخر. فالمتبادر من العهد الإمامة، وليست هي هنا إلا النبوة، وعبر عنها (به) للإشارة إلى أنها أمانة الله تعالى وعهده الذي لا يقوم به إلا من شاء الله تعالى من عباده، وآثر النفي على الجعل إيماء إلى أن إمامة الأنبياء من ذريته عليهم السلام ليست بجعل مستقل بل هي حاصلة في ضمن إمامته تنال كلا منهم في وقته المقدر له، ولا يعود من ذلك نقص في رتبة نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه جار مجرى التغليب على أن مثل ذلك لو كان يحط من قدرها لانحط بقوله تعالى: (أن اتبع ملة إبراهيم) والمتبادر من الظلم الكفر لأنه الفرد الكامل من أفراده، ويؤيده قوله تعالى: (والكافرون هم الظالمون) فليس في الآية دلالة على عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكبائر قبل البعثة ولا على أن الفاسق لا يصلح للخلافة، نعم فيها قطع أطماع الكفرة الذين كانوا يتمنون النبوة، وسد أبواب آمالهم الفارغة عن نيلها، واستدل بها بعض الشيعة على نفي إمامة الصديق وصاحبيه رضي الله تعالى عنهم حيث إنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك و(إن الشرك لظلم عظيم) والظالم بنص الآية لا تناله الإمامة، وأجيب بأن غاية ما يلزم أن الظالم في حال الظلم لا تناله، والإمامة إنما نالتهم رضي الله تعالى عنهم في وقت كمال إيمانهم وغاية عدالتهم، واعترض بأن (من) تبعيضية فسؤال إبراهيم عليه السلام الإمامة إما للبعض العادل من ذريته مدة عمره أو الظالم حال الإمامة سواء كان عادلاً في باقي العمر أم لا، أو العادل في البعض الظالم في البعض الآخر أو الأعم، فعلى الأول يلزم عدم مطابقة الجواب، وعلى الثاني جهل الخليل وحاشاه، وعلى الثالث المطلوب وحباه، وعلى الرابع إما المطلوب أو الفساد، وأنت خبير بأن مبنى الاستدلال حمل العهد على الأعم من النبوة والإمامة التي يدعونها - ودون إثباته خرط القتاد - وتصريح البعض كالجصاص لا يبنى عليه إلزام الكل، وعلى تقدير التنزل يجاب باختيار أن سؤاله الإمامة بالمعنى الأعم للبعض المبهم من غير اعتبار الاتصاف بالعدالة والظلم حال السؤال وهو الآية إجابة له عليه السلام مع زيادة على ما أشرنا إليه، وكذا إذا اختير الشق الأول بل الزيادة عليه زيادة، ويمكن الجواب باختيار الشق الثالث أيضاً بأن نقول: هو على قسمين، أحدهما من يكون ظالماً قبل الإمامة ومتصفاً بالعدالة وقتها اتصافاً مطلقاً بأن صار تائباً من المظالم السابقة فيكون حال الإمامة متصفاً بالعدالة المطلقة، والثاني من يكون ظالماً قبل الإمامة ومحترزاً عن الظلم حالها لكن غير متصف بالعدالة المطلقة لعدم التوبة، ويجوز أن يكون السؤال شاملاً لهذا القسم ولا بأس به إذ أمن الرعية من الفساد الذي هو المطلوب يحصل به، فالجواب بنفي حصول الإمامة لهذا القسم، والشيخان وعثمان رضي الله تعالى عنهم ليسوا منه بل هم في أعلى مراتب القسم الأول متصفون بالتوبة الصادقة والعدالة المطلقة والإيمان الراسخ، والإمام لا بد أن يكون وقت الإمامة كذلك، ومن كفر أو ظلم ثم تاب وأصلح لا يصح أن يطلق عليه أنه كافر أو ظالم في لغة وعرف وشرع إذ قد تقرر في الأصول أن المشتق مما قام به المبدأ في الحال حقيقة وفي غيره مجاز، ولا يكون المجاز أيضاً مطرداً بل حيث يكون متعارفاً وإلا لجاز صبي لشيخ ونائم لمستيقظ، وغني لفقير، وجائع لشبعان، وحي لميت، وبالعكس، وأيضاً لو اطرد ذلك يلزم من حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل بسنين متطاولة أن يحنث ولا قائل به، هذا ومن أصحابنا من جعل الآية دليلاً على عصمة الأنبياء عن الكبائر قبل البعثة وأن الفاسق لا يصلح للخلافة، ومبنى ذلك حمل العهد على الإمامة وجعلها شاملة للنبوة والخلافة، وحمل الظالم على من ارتكب معصية مسقطة للعدالة

بناء على أن الظلم خلاف العدل، ووجه الاستدلال حينئذ أن الآية دلت على أن نيل الإمامة لا يجامع الظلم السابق فإذا تحقق نيل ظاهر الأنبياء علم عدم اتصافهم حال النيل بالظلم السابق، وذلك إما أن لا يصدر منهم ما يوجب ذلك أو بزواله بعد حصوله بالتوبة ولا قائل بالثاني إذ الخلاف إنما هو في أن صدور الكبيرة هل يجوز قبل البعثة أم لا فتعين الثاني وهو العصمة أو المراد به هنا عدم صدور الذنب لا الملكة وكذا إذا تحقق الاتصاف بالظلم كما في الفاسق علم عدم حصول الإمامة بعد ما دام اتصافه بذلك واستفادة عدم صلاحية الفاسق للإمامة على ما قررنا من منطوق الآية بمعونة دلالة النص أو القياس المحوج إلى القول بالمساواة ولا أقل أو التزام جامع وهما مما لا يخفى، وإنما يدعو إليه حمل الإمامة على النبوة، وقد علمت أن الحمل على الأعم أولى، وكان الظاهر أن الظالم الطارئ والفسق العارض يمنع عن الإمامة بقاء كما يمنع عنها ابتداء لأن المنافاة بين الوصفين متحققة في كل آن، وبه قال بعض الشافعية إلا أن الجمهور على خلافه مدعين أن المنافاة في الابتداء لا تقتضي المنافاة في البقاء لأن الدفع أسهل من الرفع واستشهدوا له بأنه لو قال لامرأة مجهولة النسب يولد مثلها لمثله هذه بنتي لم يجز له نكاحها ولو قال لزوجته الموصوفة بذلك لم يرتفع النكاح لكن إن أصر عليه يفرق القاضي بينهما وهذا الذي قالوه إنما يسلم فيما إذا لم يصل الظلم إلى حد الكفر أما إذا وصل إليه فإنه ينافي الإمامة بقاء أيضاً بلا ريب وينعزل به الخليفة قطعاً، ومن الناس من استدل بالآية على أن الظالم إذا عوهد لم يلزم الوفاء بعهده وأيد ذلك بما روي عن الحسن أنه قال: إن الله تعالى لم يجعل للظالم عهداً وهو كما ترى، وقرأ أبو الرجاء وقتادة والأعمش الظالمون بالرفع على أن (عهدي) مفعول مقدم على الفاعل اهتماماً ورعاية للفواصل ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ ﴾ عطف على (وإذ ابتلى) (والبيت) من الأعلام الغالبة للكعبة كالنجم للثريا ﴿ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ ﴾ أي مجمعاً لهم قاله الخليل وقتادة أو معاذاً وملجأ قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أو مرجعاً يثوب إليه أعيان الزوار أو أمثالهم قاله مجاهد وجبير أو مرجعاً يحق أن يرجع ويلجأ إليه قاله بعض المحققين أو موضع ثواب يثابون بحجه واعتماره قاله عطاء، وحكاه الماوردي عن بعض أهل اللغة والتاء فيه وتركه لغتان كما في مقام ومقامة وهي لتأنيث البقعة وهو قول الفراء والزجاج، وقال الأخفش: إن التاء فيه للمبالغة كما في نسابة وعلامة، وأصله مثوبة على وزن مفعلة مصدر ميمي أو ظرف مكان، واللام في الناس للجنس وهو الظاهر ويجوز حمله على العهد أو الاستغراق العرفي، وقرأ الأعمش وطلحة مثابات على الجمع لأنه مثابة كل واحد من الناس لا يختص به أحد منهم (سواء العاكف فيه والباد) فهو وإن كان واحداً بالذات إلا أنه متعدد باعتبار الإضافات، وقيل: إن الجمع بتنزيل تعدد الرجوع منزلة تعدد المحل أو باعتبار أن كل جزء منه مثابة، واختار بعضهم ذلك زعماً منه أن الأول يقتضي أن يصح التعبير عن غلام جماعة بالمملوكين ولم يعرف وفيه أنه قياس مع الفارق إذ إضافة المملوكية إلى كلهم لا إلى كل واحد منهم ﴿ وَأَمْنًا ﴾ عطف على (مثابة) وهو مصدر وصف به للمبالغة، والمراد موضع أمن إما لسكانه من الخطف أو لحاجه من العذاب حيث إن الحج يجب ما قبله غير حقوق العباد والحقوق المالية كالكفارة على الصحيح أو للجاني الملتجي إليه من القتل، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إذ عنده لا يستوفى قصاص النفس في الحرم لكن يضيق على الجاني ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل، وعند الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجب عليه الحد والتجأ إليه يأمر الإمام بالتضييق عليه بما يؤدي إلى خروجه فإذا خرج أقيم عليه الحد في الحل فإن لم يخرج جاز قتله فيه،

وعند الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه لا يستوفى من الملتجئ قصاص مطلقاً ولو قصاص الأطراف حتى يخرج
ومن الناس من جعل (أمناً) مفعولاً ثانياً لمحذوف على معنى الأمر أي واجعلوه آمناً ـ فإذا جعلناه مثابة ـ وهو بعيد
عن ظاهر النظم، ولم يذكر للناس هنا ما ذكر من قبل اكتفاء به أو إشارة إلى التعميم أي أنه أمن لكل
شيء كائناً ما كان حتى الطير والوحش إلا الخمس الفواسق فإنها خصت من ذلك على لسان رسول الله ﷺ
ويدخل فيه أمن الناس دخولاً أولياً ﴿ وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾ عطف على جعلنا أو حال من فاعله
على إرادة القول أي وقلنا أو وقائلين لهم اتخذوا والمأمور به الناس فهو الظاهر أو إبراهيم عليه السلام وأولاده
فلا بعد أو عطف على اذكر المقدر عاملاً لإذ، أو معطوف على مضمر تقديره توبوا إليه (واتخذوا) وهو
معترض باعتبار نيابته عن ذلك بين جعلنا وعهدنا ولم يعتبر الاعتراض من دون عطف مع أنه لا يحتاج إليه
ليكون الارتباط مع الجملة السابقة أظهر، والخطاب على هذين الوجهين لأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
صلى الله تعالى عليه وسلم رأس المخاطبين، و(من) إما للتبعيض أو بمعنى في أو زائدة على مذهب الأخفش، والأظهر
الأول، وقال القفال: هي مثل اتخذت من فلان صديقاً وأعطاني الله تعالى من فلان أخاً صالحاً، ودخلت لبيان
المتخذ الموهوب وتمييزه، والمقام مفعل من القيام يراد به المكان أي مكان قيامه وهو الحجر الذي ارتفع عليه
إبراهيم عليه السلام حين ضعف من رفع الحجارة التي كان ولده إسماعيل يناوله إياها في بناء البيت، وفيه أثر
قدميه قاله ابن عباس. وجابر وقتادة وغيرهم، وأخرجه البخاري، وهو قول جمهور المفسرين، وروي عن الحسن
أنه الحجر الذي وضعته زوجة إسماعيل عليه السلام تحت إحدى رجليه وهو راكب فغسلت أحد شقي رأسه
ثم رفعته من تحتها وقد غاصت فيه، ووضعته تحت رجله الأخرى فغسلت شقه الآخر وغاصت رجله الأخرى
فيه أيضاً، أو الموضع الذي كان فيه الحجر حين قام عليه ودعا الناس إلى الحج ورفع بناء البيت، وهو موضعه
اليوم، فالمقام في أحد المعنيين حقيقة لغوية وفي الآخر مجاز متعارف ويجوز حمل اللفظ على كل منهما كما
قالوا إلا أنه استشكل تعيين الموضع بما هو الموضع اليوم لما في فتح الباري من أنه كان المقام أي الحجر من
عهد إبراهيم عليه السلام لزق البيت إلى أن أخره عمر رضي الله تعالى عنه إلى المكان الذي هو فيه الآن أخرجه
عبد الرزاق بسند قوي، وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هو
الذي حوله، فإن هذا يدل على تغاير الموضعين سواء كان المحول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، أو عمر
رضي الله تعالى عنه، وأيضاً كيف يمكن رفع البناء حين القيام عليه حال كونه في موضعه اليوم، وهو بعيد من
الحجر الأسود بسبعة وعشرين ذراعاً، وأيضاً المشهور أن دعوة الناس إلى الحج كانت فوق أبي قبيس فإنه صعده
بعد الفراغ من عمارة البيت ونادى أيها الناس حجوا بيت ربكم، فإن لم يكن الحجر معه حينئذ أشكل القول أنه
قام عليه ودعا وإن كان معه وكان الوقوف عليه فوق الجبل ـ كما يشير إليه كلام روضة الأحباب ـ فبه يحصل
الجمع، أشكل التعيين بما هو اليوم وغاية التوجيه أن يقال لا شك أنه عليه السلام كان يحول الحجر حين البناء
من موضع إلى موضع ويقوم عليه فلم يكن له موضع معين، وكذا حين الدعوة لم يكن عند البيت بل فوق
أبي قبيس فلا بد من صرف عبارتهم عن ظاهرها بأن يقال الموضع الذي كان ذلك الحجر في أثناء
زمان قيامه عليه واشتغاله بالدعوة أو رفع البناء لا حالة القيام عليه، ووقع في بعض الكتب أن هذا المقام الذي
فيه الحجر الآن كان بيت إبراهيم عليه السلام، وكان ينقل هذا الحجر بعد الفراغ من العمل إليه، وأن الحجر

(يوم يدعون إلى نار جهنم دعا) و(يسحبون في النار على وجوههم) و(يؤخذ بالنواصي والأقدام) ويؤ يد الثاني قوله تعالى: (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاؤها فتحت أبوابها) (وإن منكم إلا واردها) الآية و(إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون) والتحقيق أن أحوال الكفار يوم القيامة عند إدخالهم النار شتى وبذلك يحصل الجمع بين الآيات وإن الاضطرار مجاز عن كون العذاب واقعاً به وقوعاً محققاً حتى كأنه مربوط به، وقيل: إن هذا الاضطرار في الدنيا وهو مجاز أيضاً كأنه شبه حال الكافر الذي أدر الله تعالى عليه النعمة التي استدناه بها قليلا إلى ما يهلكه بحال من لا يملك الامتناع مما اضطر إليه فاستعمل في المشبه ما استعمل في المشبه به وهو كلام حسن لولا أنه يستدعي ظاهراً حمل (ثم) على التراخي الرتبي وهو خلاف الظاهر، وقرأ ابن عامر فأمتعه بسكر الميم، ويزيد بن أبي حبيب أضطره بضم الطاء، وأبي فنضطره بالنون، وابن عباس ومجاهد على صيغة الأمر، وابن محيصن أطره بإدغام الضاد في الطاء خبراً، قال الزمخشري: وهي لغة مرذولة لأن حروف ضم شفر يدغم فيها ما يجاورها دون العكس، وفيه أن هذه الحروف أدغمت في غيرها فأدغم أبو عمرو الراء في اللام في (نغفر لكم) والضاد في الشين في (لبعض شأنهم) والشين في السين في (العرش سبيلا) والكسائي الفاء في الباء في (نخسف بهم) ونقل سيبويه عن العرب أنهم قالوا مضطجع ومطجع إلا أن عدم الإدغام أكثر، وأصل اضطر على هذا على ما قيل اضتر فأبدلت التاء طاء، ثم وقع الإدغام ﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ١٢٦﴾ المخصوص بالذم محذوف لفهم المعنى أي وبئس المصير النار إن كان المصير اسم مكان وإن كان مصدراً على من أجاز ذلك فالتقدير وبئست الصيرورة صيرورته إلى العذاب ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ﴾ عطف على (وإذ قال إبراهيم) وإذ للمضي وآثر صيغة المضارع مع أن القصة ماضية استحضاراً لهذا الأمر ليقتدي الناس به في إتيان الطاعات الشاقة مع الابتهال في قبولها وليعلموا عظمة البيت المبني فيعظموه ﴿ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ القواعد جمع قاعدة وهي الأساس كما قاله أبو عبيدة وهي صفة صارت بالغلبة من قبيل الأسماء الجامدة بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر من القعود بمعنى الثبات، ولعله مجاز من المقابل للقيام، ومنه قعدك الله تعالى في الدعاء بمعنى أدامك الله تعالى وثبتك، ورفع القواعد على هذا المعنى مجاز عن البناء عليها إذ الظاهر من رفع الشيء جعله عاليا مرتفعا، والأساس لا يرتفع بل يبقى بحاله لكن لما كانت هيأته قبل البناء عليه الانخفاض ولما بني عليه انتقل إلى هيأة الارتفاع بمعنى أنه حصل له مع ما بني عليه تلك الهيأة صار البناء عليه سببا لحصول كالرفع فاستعمل الرفع في البناء عليه واشتق من ذلك (يرفع) بمعنى يبني عليها، وقيل: (القواعد) ساقات البناء وكل ساق قاعدة لما فوقه، فالمراد برفعها على هذا بناؤها نفسها، ووجه الجمع عليه ظاهر وعلى الأول لأنها مربعة ولكل حائط أساس، وضعف هذا القول بأن فيه صرف لفظ (القواعد) عن معناه المتبادر وليس هو كصرف الرفع في الأول، وقيل: الرفع بمعنى الرفعة والشرف، و(القواعد) بمعناه الحقيقي السابق فهو استعارة تمثيلية وفيه بعد إذ لا يظهر حينئذ فائدة لذكر (القواعد)، و(من) ابتدائية متعلقة بـ(يرفع) أو حال من (القواعد) ولم يقل قواعد البيت لما في الإبهام والتبيين من الاعتناء الدال على التفخيم ما لا يخفى •

﴿وَإِسْمَٰعِيلُ﴾ عطف على (إبراهيم)، وفي تأخيره من المفعول المتأخر عنه رتبة إشارة إلى أن مدخليته في رفع البناء، والعمل دون مدخلية إبراهيم عليه السلام، وقد ورد أنه كان يناوله الحجارة، وقيل: كانا يبنيان في طرفين أو على التناوب، وأبعد بعضهم فزعم أن (إسمعيل) مبتدأ وخبره محذوف أي يقول ربنا، وهذا ميل

لوقوع القصد موضع القبول والرضا عند العموم . وليس الثواب مما يحظى فيه ذلك، ولعل هذا هو الأنسب بحال الخليل وابنه إسمعيل عليهما السلام ﴿ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ١٢٧ ﴾ تعليل لاستدعاء التقبل والمراد السميع لدعائنا والعليم بنياتنا وبذلك يصح الحصر المستفاد من تعريف المسندين ويفيد نفي السمعة والرياء في العمل الذي هو شرط القبول، وتأكيد الجملة لإظهار كمال قوة يقينهما بمضمونها وتقديم صفة السمع وإن كان سؤال التقبل متأخراً عن العمل للمجاورة ولأنها أنسب بمقام الدعاء .

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ ﴾ أي منقادين قائمين بشرائع الإسلام أو مخلصين موحدين لك فالمسلم إما من أسلم إذا انقاد أو من أسلم وجهه إذا أخلص نفسه أو قصده ولكل من المعنيين مرتبة عرض عريض، فلا يرد طلب الزيادة فيهما أو الثبات عليهما . والأول أولى نظراً إلى منصبهما وإن كان الثاني أولى بالنظر إلى أنه أتم في إظهار الانقطاع إليه جل جلاله، وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنه (مسلمين) بصيغة الجمع على أن المراد أنفسهما والموجود من أهلهما كهاجر (١) وهذا أولى من جعل لفظ الجمع مراداً به التثنية، وقد قيل به هنا، ﴿ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا ﴾ عطف على الضمير المنصوب في (اجعلنا) وهو في محل المفعول الأول و﴿ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾ في موضع المفعول الثاني معطوف على (مسلمين لك) ولو اعتبر حذف العامل فلا بد أن يحمل على معنى التصيير لا الإيجاد لأنه وإن صح من جهة المعنى إلا أن الأول لا يدل عليه وإنما خصا الذرية بالدعاء لأنهم أحق بالشفقة كما قال الله تعالى : (قوا أنفسكم وأهليكم ناراً) ولأنهم أولاد الأنبياء وبصلاحهم صلاح كثير من الناس فكان الاهتمام بصلاحهم أكثر، وخصا البعض لما علما من قوله سبحانه : (ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه) أو من قوله عز شأنه : (لا ينال عهدي الظالمين) باعتبار السياق أن في ذريتهما ظلمة وأن الحكمة الإلهية تستدعي الانقسام إذ لولاه ما دارت أفلاك الإصلاح ولا كان ما كان من أملاك السماء، والمراد من الأمة الجماعة أو الجيل وخصها بعضهم بأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وحمل التنكير على التنويع واستدل على ذلك بقوله تعالى : (وابعث) الخ ولا يخفى أنه صرف للفظ عن ظاهره واستدلال بما لا يدل، وجوز أبو البقاء أن يكون (أمة) المفعول الأول و(من ذريتنا) حال لأنه نعت نكرة تقدم عليها و(مسلمة) المفعول الثاني وكان الأصل واجعل أمة من ذريتنا مسلمة لك فالواو داخلة في الأصل على (أمة) وقد فصل بينهما بالجار والمجرور و(من) عند بعضهم على هذا بيانية على حد (وعد الله الذين آمنوا منكم) ونظر فيه أبو حيان بأن أبا علي وغيره منعوا أن يفصل بين حرف العطف والمعطوف بالظرف والفصل بالحال أبعد من الفصل بالظرف وجعلوا ما ورد من ذلك ضرورة، وبأن كون (من) للتبيين مما يأباه الأصحاب ويتأولون ما فهم ذلك من ظاهره، ولا يخفى أن المسألة خلافية وما ذكره مذهب البعض وهو لا يقوم حجة على البعض الآخر ﴿ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا ﴾ قال قتادة : معالم الحج، وقال عطاء وجريج : مواضع الذبح، وقيل : أعمالنا التي نعملها إذا حججنا فالمنسك بفتح السين والكسر شاذ إما مصدر أو مكان وأصل النسك بضمتين غاية العبادة وشاع في الحج لما فيه من الكلفة غالباً والبعد عن العادة، و(أرنا) من رأى البصرية وهمزة الإفعال عدت إلى مفعولين أو من رأى القلبية بمعنى عرف لا علم وإلا لتعدت إلى ثلاثة، وأنكر ابن الحاجب، وتبعه أبو حيان ثبوت رأى بمعنى عرف، وذكره الزمخشري في المفصل، والراغب

(١) بفتح الجيم اسم أم إسمعيل اه منه

وقيل : غير من مضى ومن يأتي إلى يوم القيامة ، والجملة صفة (رسولا) وقيل : في موضع الحال منه ه

﴿ ويعلمهم الكتاب ﴾ بأن يفهمهم ألفاظه ويبين لهم كيفية أدائه ، ويوقفهم على حقائقه وأسراره ه والظاهر أن مقصودهما من هذه الدعوة أن يكون الرسول صاحب كتاب يخرجهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم ، وقد أجاب سبحانه هذه الدعوة بالقرآن ، وكونه بخصوصه كان مدعواً به غير بين ولا مبين ه

﴿ والحكمة ﴾ أي وضع الأشياء مواضعها، أو ما يزيل من القلوب وهج حب الدنيا، أو الفقه في الدين ، أو السنة المبينة للكتاب ، أو الكتاب نفسه ، وكرر تأكيداً اعتناء بشأنه ، وقد يقال : المراد بها حقائق الكتاب ودقائقه وسائر ما أودع فيه ، ويكون تعليم الكتاب عبارة عن تفهيم ألفاظه ، وبيان كيفية أدائه ، وتعليم (الحكمة) الإيقاف على ما أودع فيه ، وفسرها بعضهم بما تكمل به النفوس من المعارف والأحكام ، فتشمل (الحكمة) النظرية والعملية ، قالوا : وبينها وبين ما في (الكتاب) عموم من وجه لاشتمال القرآن على القصص والمواعيد ، وكون بعض الأمور التي يفيد في التصفية علماً وعملا غير مذكور في (الكتاب) وأنت تعلم أن هذا القول بعد سماع قوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى: (تبياناً لكل شيء) مما لا ينبغي الإقدام عليه، اللهم إلا أن تكون هذه النسبة بين ما في (الكتاب) الذي في الدعوة مع قطع النظر عما أجيبت به وبين الحكمة فتدبر

﴿ ويزكيهم ﴾ أي يطهرهم من أرجاس الشرك وأنجاس الشك وقاذورات المعاصي ، وهو إشارة إلى التخلية كما أن التعليم إشارة إلى التحلية، ولعل تقديم الثاني على الأول لشرافته ، والقول بأن المراد يأخذ منهم الزكاة التي هي سبب لطهرتهم أو يشهد لهم بالتزكية والعدالة بعيد ﴿ إنك أنت العزيز الحكيم ١٢٩ ﴾ أي الغالب المحكم لما يريد ، فلك أن تخص واحداً منهم بالرسالة الجامعة لهذه الصفات بإرادتك من غير مخصص ، وحمل (العزيز) على من لا مثل له ـ كما قاله ابن عباس ـ أو المنتقم ـ كما قاله الكلبي ـ و(الحكيم) على العالم ـ كما قيل ـ لا يخلو عن بعد ه

﴿ ومن يرغب عن ملة إبراهيم ﴾ إنكار واستبعاد لأن يكون في العقلاء من يرغب عن ملته ـ وهي الحق الواضح غاية الوضوح ـ أي لا يرغب عن ذلك أحد ﴿ إلا من سفه نفسه ﴾ أي جعلها مهانة ذليلة ، وأصل السفه الخفة ، ومنه زمام سفيه ـ أي خفيف ـ وسفه ـ بالكسر ـ كما قال المبرد ، وثعلب ، متعد بنفسه ، و(نفسه) مفعول به ، وأما (سفه) بالضم فلازم ، ويشهد له ما جاء في الحديث « الكبر أن تسفه الحق وتغمط الناس » وقيل : إنه لازم أيضاً ، وتعدى إلى المفعول لتضمنه معنى ما يتعدى إليه ، أي جهل نفسه لخفة عقله وعدم تفكره ، وهو قول الزجاج ، أو أهلكها ، وهو قول أبي عبيدة ، وقيل: إن النصب بنزع الخافض ـ أي في نفسه ـ فلا ينافي اللزوم ، وهو قول لبعض البصريين ، وقيل : على التمييز كما في قول نابغة الذبياني :

ونأخذ بعده بذناب عيش ... أجب الظهر ليس له سنام

وقيل : على التشبيه بالمفعول به ، واعترض الجميع أبو حيان قائلا : إن التضمين والنصب بنزع الخافض لا ينقاسان ، وإن التشبيه بالمفعول به مخصوص عند الجمهور بالصفة كما قيل به في البيت ، مع أن البصريين منعوا مجيء التمييز معرفة ، فالحق الذي لا ينبغي أن يتعدى القول بالتعدي . و(من) إما موصولة أو موصوفة في محل الرفع على المختار بدلا من الضمير في (يرغب) لأنه استثناء من غير موجب ، وسبب نزول الآية ما روي أن عبد الله

ابن سلام دعا ابني أخيه سلمة ومهاجراً إلى الإسلام، فقال لهما: قد علمتما أن الله تعالى قال في التوراة: إني باعث من ولد إسمعيل نبياً اسمه أحمد، فمن آمن به فقد اهتدى ورشد، ومن لم يؤمن به فهو ملعون، فأسلم سلمة وأبى مهاجر، فنزلت ﴿ولقد اصطفيناه في الدنيا﴾ أي اخترناه بالرسالة بتلك الملة، واجتبيناه من بين سائر الخلق، وأصله اتخاذ صفوة الشيء أي خالصه ﴿وإنه في الآخرة لمن الصالحين ١٣٠﴾ أي المشهود لهم بالثبات على الاستقامة والخير والصلاح، والجملة معطوفة على ماقبلها، وذلك من حيث المعنى دليل مبين لكون الراغب عن ملة إبراهيم سفيهاً — إذ الاصطفاء والعز في الدنيا غاية المطالب الدنيوية — والصلاح جامع للكمالات الأخروية ولا مقصد للإنسان الغير السفيه سوى خير الدارين، وأما من حيث اللفظ فيجوز أن يكون حالا مقررة لجهة الإنكار — واللام لام الابتداء — أي أيرغب عن ملته ومعه ما يوجب عكس ذلك، وهو الظاهر لفظاً لعدم الاحتياج إلى تقدير القسم — وارتضاه الرضي — ويحتمل أن يكون عطفاً على ما قبله، أو اعتراضاً بين المعطوفين — واللام جواب القسم المقدر وهو الظاهر معنى لأن الأصل في الجمل الاستقلال، ولإفادة زيادة تأكيد المطلوب في المقام والإشعار بأن المدعي لا يحتاج إلى البيان والمقصود مدحه عليه السلام وإيراد الجملة الأولى ماضية لمضيها من وقت الإخبار، والثانية اسمية لعدم تقيدها بالزمان لأن انتظامه في زمرة صالحي أهل الآخرة أمر مستمر في الدارين لا أنه يحدث في الآخرة، والتأكيد (بإن واللام) لما أن الأمور الأخروية خفية عند المخاطبين فحاجتها إلى التأكيد أشد من الأمور التي تشاهد آثارها، وكلمة (في) متعلقة (بالصالحين) على أن أل فيه للتعريف لا موصولة ليلزم تقديم بعض الصلة عليها على أنه قد يغتفر في الظرف ما لا يغتفر في غيره، أو بمحذوف أي صالح أو أعني، وجعله متعلقاً (باصطفيناه) وفي الآية تقديم وتأخير، أو بمحذوف حالا من المستكن في الوصف بعيد.

﴿إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ١٣١﴾ ظرف لاصطفيناه، والتوسط بالمعطوف ليس بأجنبي لأنه لتقرير المتعلق المعطوف تأكيده لأن اصطفاءه في الدنيا إنما هو للرسالة وما يتعلق بصلاح الآخرة فلا حاجة إلى أن يجعل اعتراضاً أو حالا مقدرة كما قيل به، أو تعليل له، أو منصوب (باذكر) كأنه قيل: اذكر ذلك الوقت لتقف على أنه المصطفى الصالح وأنه ما نال ما نال إلا بالمبادرة والانقياد إلى ما أمر به وإخلاص سره حين دعاه ربه، وجوز جعله ظرفاً (لقال) وليس الأمر وما في جوابه على حقيقتهما بل هو تمثيل، والمعنى أخطر بباله الدلائل المؤدية إلى المعرفة فهو استدل بها وأذعن بمدلولاتها إلا أنه سبحانه وتعالى عبر عن ذلك بالقولين تصويراً لسرعة الانتقال بسرعة الإجابة فهو إشارة إلى استدلاله عليه السلام بالكوكب والشمس والقمر واطلاعه على أمارات الحدوث على ما يشير إليه كلام الحسن وابن عباس من أن ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ، ومن ذهب إلى أنه بعد النبوة قال: المراد الأمر بالطاعة والإذعان لجزئيات الأحكام والاستقامة والثبات على التوحيد على حد (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ولا يمكن الحمل على الحقيقة أعني إحداث الإسلام والإيمان لأن الأنبياء معصومون عن الكفر قبل النبوة وبعدها، ولأنه لا يتصور الوحي والاستنباء قبل الإسلام، نعم إذا حمل الإسلام على العمل بالجوارح لا على معنى الإيمان أمكن الحمل على الحقيقة كما قيل به — وفي الالتفات مع التعرض لعنوان الربوبية والإضافة إليه عليه السلام إظهار لمزيد اللطف به والاعتناء بتربيته، وإضافة الرب في الجواب إلى (العالمين) للإيذان بكمال قوة إسلامه حيث أيقن حين النظر شمول ربوبيته تعالى للعالمين كافة لا لنفسه فقط كما هو المأمور به ظاهراً

﴿ووصى بها إبراهيم بنيه﴾ مدح له عليه السلام بتكميله غيره إثر مدحه بكماله في نفسه، وفيه توكيد لوجوب الرغبة في ملته، والتوصية التقدم إلى الغير بما فيه صلاح وقربة سواء كان حالة الاحتضار أو لا، وسواء كان ذلك التقدم بالقول أو الدلالة وإن كان الشائع في العرف استعمالها في القول المخصوص حالة الاحتضار، وأصلها الوصل من قولهم أرض واصية أي متصلة النبات، ويقال وصاه إذا وصله وفصاه إذا فصله كأن الموصي يصل فعله بفعل الوصي، والضمير في (بها) إما للملة أو لقوله (أسلمت) على تأويل الكلمة أو الجملة، ويرجح الأول كون المرجع مذكوراً صريحاً، وكذا ترك المضمر إلى المظهر، وعطف (يعقوب) عليه فإن ذلك يدل على أنه شروع في كلام آخر لبيان توصية الأبناء باستمساك الدين الحق القائم بجميع أحكام الأصول والفروع ليتوارثوا الملة القويمة والشرع المستقيم نسلاً بعد نسل، وذكر يعقوب الذي في توصيته لبنيه هو والملة أخوان ولو كان الضمير للثاني لكان الإسلام بمعناه، ويرجح الثاني كون الموصى به مطابقاً في اللفظ لـ(أسلمت) وقرب المعطوف عليه لأنه حينئذ يكون معطوفاً على (قال أسلمت) أي ما اكتفى بالامتثال بل ضم توصية بنيه بالإسلام بخلاف تقدير الأول فإنه معطوف على بعيد، غير أنه لا أثر له في معنى، وإنما خص البنين لأنه عليهم أشفق وهم بقبول وصيته أجدر ولأن النفع بهم أكثر، وقرأ نافع وابن عامر وأوصى، والأول أبلغ لما فيه من التكثير كالأولى لدلالة عليه بصيغة التفعيل.

﴿ويعقوب﴾ عطف على إبراهيم ومفعوله محذوف، أو رفع على الابتداء وحذف الخبر أي ويعقوب كذلك، والجملة معطوفة على الجملة المتقدمة، وجعلها علة للوصي معضداً آخر، وقرئ بالنصب ليكون معطوفاً على (بنيه) والمراد [illegible] وهو عليه الصلاة والسلام كان نافلة، وسمي يعقوب لأنه وعيصاً كانا توأمين فتقدم عيص وخرج يعقوب على إثره آخذاً بعقبه كذا روي عن ابن عباس ولا أظن صحته ﴿يا بني﴾ على إضمار القول عند البصريين، ويقدر بصيغة الإفراد على تقدير نصب يعقوب أي قائلاً، وبصيغة التثنية على تقدير الرفع، ووقوع الجملة بعد القول مشروط بأن يكون المقصود مجرد الحكاية، والكلام المحكي مشترك بين إبراهيم ويعقوب، وإن كانا مختلفين في الحالة متغايرين، وذهب الكوفيون إلى عدم الإضمار لأن التوصية لاحتياجها على معنى القول بل هي القول المخصوص كان حكمها حكمه فيجوز وقوع الجملة بعد مفعولها، ويؤيده قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: أن يا بني، ولا حاجة حينئذ إلى تقدير القول عند البصريين بل لا يجوز ذلك عندهم على ما يشير إليه كلام بعض المحققين، وبنو إبراهيم على ما في الإتقان: إسماعيل، وإسحاق، ومدين، وزمران، وسرح، ونقش، ونقشان، وأميم، وكيسان، وسورج، ولوطان، ونافس؛ وبنو يعقوب اثنا عشر: يوسف، وروبيل، وشمعون، ولاوى، ويهوذا، وداني، ونفتالي، وزبالون، وجاد، وأشير، وإيساخر، وإيكار، وبنيامين ﴿إن الله اصطفى لكم الدين﴾ أي جعل لكم الدين الذي هو صفوة الأديان بأن شرعه لكم ووفقكم للأخذ به، والمراد به دين الإسلام الذي به الإخلاص لله تعالى والانقياد له، وليس المراد حينئذ أن الله تعالى جعله صفوة الأديان لكم لأن هذا الدين صفوة في نفسه لا اختصاص له بأحد، وليس عند الله تعالى غيره، ومن هنا علم أن الإسلام يطلق على غير ديننا لكن العرف خصصه به، وزعم بعضهم عدم الإطلاق وألف في ذلك رسالة تكلف بها غاية التكلف.

﴿فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ١٣٢﴾ نهي عن الاتصاف بخلاف حال الإسلام وقت الموت والمقصود الأمر بالثبات على الإسلام

من الآية ظاهراً النهي عن الموت على خلاف تلك الحال . وليس بمقصود لأنه غير مقدور وإنما المقدور قيده فيعود النهي إليه بحسب لما أن الامتناع عن الاتصاف بتلك الحال يستتبع الامتناع عن الموت في تلك الحال فإما أن يقال استعمل اللفظ الموضوع للأول في الثاني فيكون مجازاً، أو يقال استعمل اللفظ في معناه لينتقل منه إلى ملزومه فيكون كناية، وقال الفاضل اليمني: إن هذا كناية بنفي الذات عن نفي الحال على عكس ما قيل في قوله تعالى: (كيف تكفرون بالله) من أنه كناية بنفي الحال عن نفي الذات، وفيه أن نفي الذات إنما يصير كناية عن نفي جميع الصفات لا عن صفة معينة فافهم ، والمراد من الأمر الذي يشير إليه ذلك النهي الثبات على الإسلام لأنه اللازم له ، والمقصود من التوصية ، ولأن أصل الإسلام كان حاصلا لهم، وإنما أدخل حرف النفي على الفعل مع أنه ليس منهياً عنه للدلالة على أن موتهم لا على الإسلام موت لا خير فيه، وأن حقه أن لا يحل بهم وأنه يجب أن يحذروه غاية الحذر ، وذكر بعضهم أن الإسلام المأمور به ههنا يكون بالقلب دون العمل بالجوارح لأن ذلك مما لا يكاد يمكن عند الموت ولهذا ورد في الحديث « اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان » ولا يخفى ما فيه (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت) الخطاب لجنس اليهود أو الموجودين في زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم على ما يشير إليه سبب النزول فقد ذكر الواحدي أن الآية نزلت في اليهودي حين قالوا للنبي ﷺ: ألست تعلم أن يعقوب يوم مات أوصى بنيه باليهودية ؟ و(أم) إما منقطعة بمعنى بل ، وهمزة الإنكار ، ومعنى بل الإضراب عن الكلام الأول وهو بيان التوصية إلى توبيخ اليهود على ادعائهم اليهودية على يعقوب وأبنائه، وفائدته الانتقال من جملة إلى أخرى أهم منها أي ما كنتم حاضرين حين احتضاره عليه الصلاة والسلام وسؤاله بنيه عن الدين فلم تدعون ما تدعون ؟ ، ويحتمل أن تحمل الاستفهام للتقرير أي كانت أوائلكم حاضرين حين وصى بنيه عليه الصلاة والسلام بالإسلام والتوحيد وأنتم عالمون بذلك فما لكم تدعون عليه خلاف ما تعلمون ؟! فيكون قد نزل علمهم بشهادة أوائلهم منزلة الشهادة فخوطبوا بما خوطبوا ، وإما متصلة وفي الكلام حذف، والتقدير أكنتم غائبين أم كنتم شاهدين، وليس الاستفهام على هذا على حقيقته للعلم بتحقق الأول وانتفاء الثاني بل هو للإلزام والتبكيت أي أي الأمرين كان فدعاكم باطل أما على الأول فلأنه رجم بالغيب، وأما على الثاني فلأنه خلاف المشهور، واعترض أبو حيان على هذا الوجه بأنا لا نعلم أحداً أجاز حذف الجملة المعطوف عليها في (أم) المتصلة وإنما سمع حذف (أم) مع المعطوف لأن الثواني تحتمل ما لا تحتمل الأوائل ، وقيل : الخطاب للمؤمنين ومعنى بل الإضراب عن الكلام الأول والأخذ في أمر آخر وهو التحريض على اتباعه ﷺ بإثبات بعض معجزاته وهو الإخبار عن أحوال الأنبياء السابقين من غير سماع من أحد ولا قراءة من كتاب كأنه تعالى بعد ذكر ما تقدم التفت إلى مؤمني الأمة أما شهدتم ما جرى وإنما علمتم ذلك بالوحي وإخبار الرسول ﷺ فعليكم باتباعه إلا أنه اكتفي بذكر مقاولة يعقوب وبنيه ليعلم عدم حضورهم حين توصية إبراهيم عليه الصلاة والسلام بطريق الأولى ولا يخفى أن هذا القائل لم يعتبر سبب النزول ولعله لما فيه من الضعف حتى قال الإمام السيوطي: لم أقف عليه، و(الشهداء) جمع شهيد أو شاهد بمعنى حاضر، و(حضر) من باب قعد، وقرىء (حضر) بالكسر ومضارعه أيضاً يحضر بالضم، وهي لغة شاذة، وقيل: إنها على التداخل (إذ قال لبنيه) بدل من (إذ حضر) بدل اشتمال وهما معمولان لما هو المقرر في إبدال الجمل إلا أن في البدل زيادة بيان ليست في المبدل منه ولو تعلقت (إذ) هنا (بقالوا) لم ينتظم الكلام •

ولكم ما كسبتموه لا ما كسبه غيركم فحذف التقديران لاقتضاء المقام ذلك .

﴿ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٣٤ ﴾ إن أجري السؤال على ظاهره فالجملة مقررة لمضمون ما قبلها وإن أريد به مسببه أعني الجزاء فهو تذييل لتتميم ما قبله ، والجملة مستأنفة أو معترضة ، والمراد تخييب المخاطبين وقطع أطماعهم من الانتفاع بحسنات من مضى منهم ، وإنما أطلق العمل لإثبات الحكم بالطريق البرهاني في ضمن قضية كلية . وحمل الزمخشري الآية على معنى لا تؤاخذون بسيئاتهم كما لا تثابون بحسناتهم ، واعترض بأنه مما لا يليق بشأن التنزيل ، كيف لا وهم منزهون عن كسب السيئات ، فمن أين يتصور تحميلها على غيرهم حتى يتصدى لبيان انتفائه ، وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود سوق ذلك بطريق كلي برهاني لا يتوهم ما ذكر .

هذا ومن الغريب حمل الإشارة على كل من (إبراهيم وإسمعيل وإسحق) وأن المعنى كل واحد منهم (أمة) أي بمنزلة أمة في شرفه وفي البناء (قد خلت) أي مضت ، وأنتم مأمورون بمتابعتها (لها ما كسبت) وهو ما أمرها الله تعالى به (ولكم ما كسبتم) مما يأمركم به سبحانه وتعالى ، ولا ينفعكم مكسبهم لأنه ليس مقبولا منكم لأنه ليس في حقكم ، إنما ينفعكم ما يجب عليكم كسبه (ولا تسألون عما كانوا يعملون) هل عملتم به ؟ وإنما تسألون عما كان يعمل نبيكم الذي أمرتم بمتابعته ، فإن أعماله هو كسبكم المسئول عنه ، فدعوا (١) أن هذا مأمور به إبراهيم أو غيره ، وتمسكوا بما أمر به نبيكم ، واعتبروا إضافة العمل إليه دونهم ، ولا يخفى أنه لو كانت هذه الآيات كلام هذا المفسر لأمكن حملها على هذا التفسير الذي لا أرى ولا أصل له ، لكنها كلام رب العالمين الذي يجل عن الحمل على مثل ذلك .

﴿ ومن باب الإشارة والتأويل في الآيات السابقة إلى هنا ﴾ (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) أي مراتب الروحانيات كالقلب والسر والروح والخفاء والوحدة ، والأحوال والمقامات التي يعبر بها على تلك المراتب كالصبر والتوكل والرضا وغيرها (فأتمهن) بالسلوك إلى الله تعالى وفي الله تعالى حتى الفناء فيه (قال إني جاعلك للناس إماما) بالبقاء بعد الفناء والرجوع إلى الخلق من الحق ، تؤمهم وتهديهم سلوك سبيلي ، ويقتدون بك فيهتدون (قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) فلا يكونون خلفائي مع ظلمهم وظلمتهم برؤية الأغيار ومجاوزة الحدود (وإذ جعلنا) بيت القلب مرجعاً للناس ، ومحل أمن وسلامة لهم إذا وصلوا إليه وسكنوا به من شر غوائل صفات النفس ، وفتك القوى الطبيعية وإفسادها ، وتخييل شياطين الوهم والخيال وإغوائهم (واتخذوا من مقام إبراهيم) الذي هو مقام الروح والخلة موطناً للصلاة الحقيقية التي هي المشاهدة والخلة الذوقية (وعهدنا إلى إبراهيم وإسمعيل) أمرناهما بتطهير بيت القلب من قاذورات أحاديث النفس ، ونجاسات وساوس الشيطان ، وأرجاس دواعي الهوى ، وأدناس صفات القوى للسالكين المشتاقين الذين يدورون حول القلب في سيرهم ، والواصلين إلى مقامه بالتوكل الذي هو توحيد الأفعال ، والخاضعين الذين بلغوا إلى مقام تجلي الصفات وكمال مرتبة الرضا ، والفانين في الوحدة الفانين فيها (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا) الصدر الذي هو حرم القلب بلداً (آمناً) من استيلاء صفات النفس ، واغتيال العدو اللعين ، وتخطف جن القوى البدنية (وارزق أهله من) ثمرات معارف الروح من وحد الله تعالى منهم وعلم انتهاءه إليه وقال : ومن احتجب أيضاً من الذين يسكنون الصدر ولا يجاوزون حده بالترقي إلى مقام

(١) هكذا ولعل كلمة أن هنا زائدة . تأمل

الذين لا يحجبهم بالعلم الثني وعلو الصدر (وتمنعه أبدا) من لذائذ الحقيقة والمقامات الملكية إذ لا ترجع مرغبة الروح على حسب استعداده (ثم أضطره إلى عذاب) نار الحرمان والحجاب (وبئس المصير) مصيره لخلوده بنقصه وعدم تكميل نشأته (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) على التكميل الذي ذكرناه قبل (وإسماعيل) كذلك قائلين (ربنا تقبل منا) مجاهداتنا ومساعينا في السلوك إليك بإمداد التوفيق (إنك أنت السميع) لمناجاتنا وخواطرنا فيك (العليم) بنياتنا وأسرارنا (ربنا واجعلنا مسلمين لك) لا نلتفت إلى أنفسنا (ومن ذريتنا) المستعدين (أمة مسلمة لك وأرنا) طرق الوصول إليك في مناسكنا (وتب علينا) الفنى عنك عن أنفسنا وفنائنا (إنك أنت التواب) الموفق للرجوع إليك (الرحيم) بمن توكل نحوه عنايتك (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) وهو الحقيقة المحمدية (يتلو عليهم آياتك) الدالة عليك (ويعلمهم الكتاب) العلم الجامع لصفاتك (والحكمة) الدالة على نفي غيرك (ويزكيهم) ويطهرهم عن دنس الشرك (إنك أنت العزيز) الغالب الذي يقهر سوى الحكم بما ظهرت فيه فلا يرى إلا إياك (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) وهي التوحيد الصرف (إلا من) احتجب عن نور العقل بالكلية ووقع في ظلمة نفسه (ولقد اصطفيناه) فكان من المحبوبين المرادين بالسابقة الأزلية في عالم الملك (وإنه في) عالم الملكوت من أهل الاستقامة (الصالحين) لتدبير النظام وتكميل النوع (إذ قال له ربه أسلم) أي وحد وأسلم ذاتك لله تعالى (قال أسلمت لرب العالمين) وفنيت فيه (ووصى) بكلمة التوحيد (إبراهيم بنيه) السالكين على يديه وكذلك يعقوب (يا بني إن الله اصطفى لكم) الدين الذي لا دين غيره عنده (فلا تموتن) بالموت الطبيعي وموت الجهل بل كونوا ميتين بأنفسكم أحياء به أبدا فيدرككم موت البدن على هذه الحالة (تلك أمة قد خلت) فلا تكونوا مقيدين بالتقليد البحت لهم فليس لأحد إلا ما كسب من العلم والعمل والاعتقاد والسيرة فكونوا على بصيرة في أمركم واطلبوا ما طلبوا تنالوا ما نالوا (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ومن دق باب الكريم لج ولج

{ وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا } تضمين تتابع لأهل الكتاب والجملة عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة، والمراد منها رد دعوتهم إلى دينهم الباطل إثر رد ادعائهم اليهودية على يعقوب عليه السلام، و (أو) لتنويع المقال لا للتخيير بدليل أن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر، أي قال اليهود للمؤمنين : (كونوا هودا) وقالت النصارى لهم : (كونوا نصارى) و (تهتدوا) جواب الأمر ـ أي إن كنتم كذلك (تهتدوا) ، وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في رؤوس يهود المدينة كعب بن الأشرف، ومالك بن الصيف، ووهب بن يهودا، وأبي ياسر بن أخطب، وفي نصارى أهل نجران، وذلك أنهم خاصموا المسلمين في الدين، كل فرقة تزعم أنها أحق بدين الله من غيرها ـ فقالت اليهود : نبينا موسى أفضل الأنبياء، وكتابنا التوراة أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان، وكفرت بعيسى والإنجيل ومحمد والقرآن ؛ وقالت النصارى : نبينا عيسى أفضل الأنبياء، وكتابنا الإنجيل أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان، وكفرت بمحمد والقرآن، وقال كل واحد من الفريقين للمؤمنين : (كونوا) على ديننا، فلا دين إلا ذلك، وفي رواية ابن إسحاق، وابن جرير، وغيرهما عنه أن عبد الله بن صوريا الأعور قال للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : ما الهدى إلا ما نحن عليه فاتبعنا تهتد، وقالت النصارى مثل ذلك فأنزل الله تعالى فيهم الآية (قل) خطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم، أي قل لأولئك القائلين على سبيل الرد عليهم،

وتبيين ما هو الحق لديهم وإرشادهم إليه (بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـيمَ) أي لا نكون كما تقولون ، بل نكون (ملة إبراهيم) أي أهل ملته ـ أو بل نتبع (ملة إبراهيم) ﴿ والأول ﴾ يقتضيه رعاية جانب لفظ ما تقدم ـ وإن احتاج إلى حذف المضاف ﴿ والثاني ﴾ يقتضيه الميل إلى جانب المعنى إذ يؤول الأول إلى اتبعوا ملة اليهود أو النصارى مع عدم الاحتياج إلى التقدير ، ويجوز أن يكون المعنى بل اتبعوا أنتم ملته ، أو كونوا أهل ملته ، وقيل : الأظهر بل نؤتي ملة إبراهيم ـ ولم يظهر لي وجهه ـ وقرىء (بل ملة) بالرفع ، أي بل ملتنا أو أمرنا ملته أو نحن ملته أي أهلها ، وقيل : بل الهداية أو نهدي ملة إبراهيم وهو كما ترى (حَنِيفًا) أي مستقيما أو مائلا عن الباطل إلى الحق ، ويوصف به المذكر والمؤنث وهو حال إما من المضاف بتأويل الدين أو تشبيها له بفعيل بمعنى مفعول كما في قوله تعالى : (إن رحمة الله قريب من المحسنين) وهذا على قراءة النصب وتقدير (نتبع) ظاهر ، وإما على تقدير نكون عليها فلأن ملة فاعل الفعل المستفاد من الإضافة أي تكون ملة ثبتت لإبراهيم ، وعلى قراءة الرفع تكون الحال مؤكدة لوقوعها بعد جملة اسمية جزآها جامدان معرفتان مقررة لمضمونها لاشتهار ملته عليه الصلاة والسلام بذلك فالنظم على حد ـ أنا حاتم جوادا ـ أو من المضاف إليه بناءا على ما ارتضوه من أنه يجوز مجيء الحال منه في ثلاث صور : إذا كان المضاف مشتقا عاملا أو جزءا أو بمنزلة الجزء في صحة حذفه كما هنا فإنه يصح ـ اتبعوا إبراهيم ـ بمعنى اتبعوا ملته ، وقيل : إن الذي سوغ وقوع الحال من المضاف إليه كونه مفعولا لمعنى الفعل المستفاد من الإضافة أو اللام وإليه يشير كلام أبي البقاء ـ ولعله أولى لاطراده في التفسير الأول ، وقيل : هو منصوب بتقدير أعني (وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾) عطف على حنيفا على طبق (حنفاء لله غير مشركين به) فهو حال من المضاف إليه لا من المضاف إلا أن يفسروها كان دين المشركين ـ وهو تكلف ، والمقصود التعريض بأهل الكتاب والعرب الذين يدعون اتباعه ويدينون بشرائع مخصوصة به من حج البيت والختان وغيرهما فإن في كل طائفة منهم شركا ، فاليهود قالوا عزير ابن الله ـ والنصارى المسيح ابن الله ـ والعرب عبدوا الأصنام وقالوا الملائكة بنات الله ﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾ خطاب للمؤمنين لا للكافرين كما قيل ـ لما فيه من التكلف والتكلف وبيان للاتباع المأمور به فهو بمنزلة بدل البعض من قوله سبحانه : (بل ملة إبراهيم) لأن الاتباع يشمل الاعتقاد والعمل وهذا بيان الاعتقاد أو بدل الاشتمال لما فيه من التفصيل الذي ليس في الأول ، وقيل : استئناف كأنهم سألوا كيف الاتباع فأجيبوا بذلك وأمر أولا بصيغة الإفراد وثانيا بصيغة الجمع إشارة إلى أنه يكفي في الجواب قول الرسول ﷺ من جانب كل المؤمنين بخلاف الاتباع فإنه لا بد فيه من قول كل واحد لأنه شرط الإيمان أو شطره كما بعض المحققين هو القول بأنه بمنزلة البيان والتأكيد للقول الأول ولهذا ترك العطف لا يخلو عن شيء ، وقدم الإيمان بالله سبحانه لأنه أول الواجبات ولأنه بتقدم معرفته تصح معرفة النبوات والشرعيات .

(وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا) أي القرآن وهو وإن كان في الترتيب النزولي مؤخرا عن غيره لكنه في الترتيب الإيماني مقدم عليه لأنه سبب الإيمان بغيره لكونه مصدقا له ولذا قدمه .

﴿ وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ ﴾ يعني الصحف وهي وإن نزلت على إبراهيم عليه الصلاة والسلام لكن لما كان ما عطف عليه متعبدين بتفاصيلها داخلين تحت أحكامها صح نسبة

نزولها إليهم أيضاً لما صح تعبدنا بتفاصيل القرآن ودخولنا تحت أحكامه نسبة نزوله إلينا، و(الأسباط) جمع سبط كأحمال وحمل وهم أولاد إسرائيل، وقيل: هم في أولاد إسحق كالقبائل في أولاد إسمعيل مأخوذ من السبط وهو شجرة كثيرة الأغصان فكأنهم سموا بذلك لكثرتهم، وقيل: من السبوطة وهي الاسترسال، وقيل: إنه مقلوب البسط، وقيل للحسنين سبطا رسول الله ﷺ لانتشار ذريتهم ثم قيل لكل ابن بنت: سبط، وكذا قيل له: حفيد أيضاً، واختلف الناس في الأسباط أولاد يعقوب هل كانوا كلهم أنبياء أم لا؟ والذي صح عندي الثاني وهو المروي عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه وإليه ذهب الإمام السيوطي، وألف فيه لأن ما وقع منهم مع يوسف عليه الصلاة والسلام ينافي النبوة قطعاً وكونه قبل البلوغ غير مسلم لأن فيه أفعالاً لا يقدر عليها إلا البالغون، وعلى تقدير التسليم لا يجدي نفعاً على ما هو القول الصحيح في شأن الأنبياء وكم كبيرة تضمن ذلك الفعل وليس في القرآن ما يدل على نبوتهم، والآية قد علمت ما ذكرنا فيها فاحفظ ذلك هديت.

﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى﴾ أي التوراة والإنجيل، ولكون أهل الكتاب زادوا ونقصوا وحرفوا فيهما وادعوا أنهما أنزلا كذلك، والمؤمنون ينكرونه اهتم بشأنهما فأفردهما بالذكر وبين طريق الإيمان بهما ولم يدرجهما في الموصول السابق، ولأن أمرهما أيضاً بالنسبة إلى (موسى وعيسى) أنهما منزلان عليهما حقيقة لا باعتبار التعبد فقط كالمنزل على (إسحق ويعقوب والأسباط) ولم يعد الموصول لذلك في (عيسى) لعدم مخالفة شريعته لشريعة (موسى) إلا في النزر، ولذلك الاهتمام عبر بالإيتاء دون الإنزال لأنه أبلغ لكونه المقصود منه، ولما فيه من الدلالة على الإعطاء الذي فيه شبه التمليك والتفويض، ولهذا يقال: أنزلت الدلو في البئر، ولا تقول: آتيتها إياه، ولك أن تقول: المراد بالموصول هنا ما هو أعم من التوراة والإنجيل وسائر المعجزات الظاهرة بأيدي هذين النبيين الجليلين حسبما فصل في التنزيل الجليل، وإيثار الإيتاء لهذا التعميم، وتخصيص (النبيين) بالذكر لما أن الكلام مع اليهود والنصارى.

﴿وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ﴾ وهي الكتب التي نعتت من نعته منهم، أو ما يشمل ذلك والمعجزات، وهو تعميم بعد التخصيص كيلا يخرج من الإيمان أحد من الأنبياء ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ متعلق بـ(أوتي) قبله، والضمير للنبيين خاصة، وقيل: لـ(موسى وعيسى) أيضاً، ويكون (ما أوتي) تكريراً للأول، والجار متعلقاً بها، وهو على التقديرين ظرف لغو، ويجوز أن يكون في موضع الحال من العائد المحذوف، واحتمال أن يكون (ما) مبتدأ والجار خبره بعيد ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ أي كما فرق أهل الكتاب، فآمنوا ببعض وكفروا ببعض بل نؤمن بهم جميعاً، وإنما اعتبر عدم التفريق بينهم مع أن الكلام فيما أوتوه لاستلزام ذلك عدم التفريق فيما بين ما أوتوه، و(أحد) أصله وحد بمعنى واحد وحيث وقع في سياق النفي عم واستوى فيه الواحد والكثير، وصح إرادة كل منهما، وقد أريد به هنا الجماعة، ولهذا ساغ أن يضاف إليه (بين) ويفيد عموم الجماعات، كما قاله بعض المحققين، وهو مخالف لما هو المشهور عند أرباب العربية من أن الموضوع في النفي العام أو المستعمل مع كل في الإثبات همزته أصلية بخلاف المستعمل في الإثبات بدون كل فإن همزته منقلبة عن واو، ومن هنا قال العلامة التفتازاني: إن (أحد) بمعنى جماعة بحسب الوضع لأنه اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع، ويشترط أن يكون استعماله مع

كلمة ـ كل ـ أو مع النفي ، نص على ذلك أبو علي وغيره من أئمة العربية ، وهذا غير ـ الأحد ـ الذي هو أول العدد في قوله تعالى : (قل هو الله أحد) وليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النفي ـ على ما سبق ـ إلى كثير من الأوهام ، ألا ترى أنه لا يستقيم (لا نفرق) بين رسول من الرسل إلا بتقدير عطف أي رسول ورسول ، و(لستن ـ كأحد ـ من النساء) ليس في معنى ـ كامرأة منهن ـ انتهى . وأنت ـ بعد التأمل ـ تعلم أن ما ذكره العلامة لا يرد على ذلك البعض ، وإنما ترد عليه المخالفة في الأصالة وعدمها فقط ـ ولعل الأمر فيها سهل ـ على أن دعوى عدم تلك الاستقامة إلا بذلك التقدير غير مسلم عليه ، فقد ذكر في الإتقان أن النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم لفظاً عموماً شمولياً حتى ينزل المفرد فيها منزلة الجمع في تناوله ـ الآحاد ـ مطابقة ، لا كما ظنه بعض الأصوليين من أن مدلولها بطريق المطابقة في النفي كمدلولها في الإثبات ، وجعل هذا التعدد والعموم وضعاً هو المسوغ لدخول (بين) عليها هنا ، ومن الناس من جوز كون (أحد) في الآية بمعنى واحد ، وعمومه بدلي ، وصحة دخول (بين) عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره (بين أحد منهم) وغيره ، وفيه من الدلالة على تحقق التفريق بين كل فرد فرد منهم ، وبين من عداه كائناً من كان ماليس في أن يقال : (لا نفرق) بينهم ، ـ ولا يخفى دانيه ـ والجملة حال من الضمير في (آمنا) ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ١٣٦﴾ أي مخلصون لله تعالى بالطاعة مذعنون بالعبودية ، وقيل : منقادون لأمره ونهيه ، ومن جعل الضمير المجرور لما تقدم ذكره من الأنبياء فقد أبعد ، والجملة حال أخرى ، أو عطف على (آمنا) .

﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ متعلق بقوله سبحانه : (قولوا آمنا) الخ ، أو بقوله عز شأنه : (بل ملة إبراهيم) الخ ، وإن ـ لمجرد الفرض والكلام من باب الاستدراج وإرخاء العنان مع الخصم حيث يراد تبكيته ، وهو مما تترا كض فيه خيول المناظرين ـ فلا بأس بحمل كلام الله تعالى عليه ـ يعني نحن لا نقول : إننا على الحق وأنتم على الباطل ، ولكن إن حصلتم شيئاً مساوياً لما نحن عليه مما يجب الإيمان أو التدين به فقد اهتديتم ومقصودنا هدايتكم كيفما كانت ، والخصم إذا نظر بعين الإنصاف في هذا الكلام وتفكر فيه علم أن الحق ما عليه المسلمون لا غير ، إذ لا مثل لما آمنوا به ، وهو ذاته تعالى وكتبه المنزلة على أنبيائه ـ ولا دين كدينهم ـ (فإن آمنوا) متعدية ـ بالباء ـ ومثل على ظاهرها ، وقيل : (آمنوا) جار مجرى اللازم والباء ـ إما للاستعانة والآلة والمعنى إن دخلوا في الإيمان بواسطة شهادة مثل شهادتكم قولاً واعتقاداً (فقد اهتدوا) أو فإن تحروا الإيمان بطريق يهدي إلى الحق مثل طريقكم ، فإن وحدة المقصد لا تأبى تعدد الطرق ، كما قيل : الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق ، والمقام مقام تعيين الدين الحق لا مقام تعيين شخص الطريق الموصل إليه ليأتي هذا التوجيه ، وإما زائدة للتأكيد و (ما) مصدرية ؛ وضمير (به) لله ، أو لقوله سبحانه : (آمنا بالله) الخ بتأويل المذكور ، أو للقرآن ، أو لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمعنى (فإن آمنوا) بما ذكر مثل إيمانكم به ، وإما للملابسة ، أي فإن آمنوا متلبسين (بمثل ما آمنتم) متلبسين به ، أو فإن آمنوا إيماناً متلبساً بمثل ما آمنتم إيماناً متلبساً به من الإذعان والإخلاص وعدم التفريق بين الأنبياء عليهم السلام ، وقيل : المثل مقحم كما في قوله تعالى : (وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله) أي عليه ، ويشهد له قراءة أبي (بالذي آمنتم به) وقراءة ابن عباس (بما آمنتم به) وكان رضي الله تعالى عنه يقول : اقرءوا ذلك فليس لله تعالى مثل ، ولعل ذلك محمول على التفسير لا على أنه أنكر القراءة

المتواترة ـ وخفي عليه معناها ـ ومن الناس من قال : يمكن الاستغناء عن جميع ذلك بأن يقال : فإن آمن اليهود بمثل ما آمنتم كإيمانهم قبل التحريف ؛ فإنهم آمنوا بمثل ما آمن المؤمنون . فإن فيما أوتي به النبيون في زمن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما أنزل إليه ـ ولم يكن ذلك قبله ـ إلا أن هذا التوجيه يقتضي إبقاء صيغة الماضي على معناها كما في قولهم : إن أكرمتني فقد أكرمتك ، فتأمل انتهى . وأنت تعلم أن المؤمن به لا يتصور فيه التعدد وإبقاء الكلام على ظاهره . والاستغناء عن جميع ما ذكر يستدعي وجود ذلك التعدد الخالي ، فإذا عسى ينفع هذا سوى تكثير القيل والقال ، وتوسيع دائرة النزاع والجدال ، فتدبره .

﴿ وَإِن تَوَلَّوْا ﴾ أي أعرضوا عن الإيمان المأمور به ، أو عن قولكم في جواب قولهم .

﴿ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ﴾ أي مخالفة لله تعالى ـ قاله ابن عباس ـ أو منازعة ومحاربة ـ قاله ابن زيد ـ أو عداوة ـ قاله الحسن ـ والخطاب في الشقاق ـ الشقاق ـ قيل : من الشق أي الجانب ، وقيل : من المشقة ، وقيل : مأخوذ من قولهم : شق العصا إذا أظهر العداوة ، والتنوين للتفخيم ـ والجملة جواب الشرط إما على أن المراد حدوثهم الحادثة بعد توليهم عن الإيمان ـ وأوثرت الاسمية للدلالة على ثباتهم واستمرارهم على ذلك ، وإما بتأويل فاعلموا .

﴿ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ﴾ تسلية له صلى الله تعالى عليه وسلم وتفريج للمؤمنين ووعد النصر والغلبة وضمان التأييد والإعزاز على أبلغ وجه لتضمن الدالة على تحقق الوقوع البتة أو التذييل الآتي حيث أن السين في المشهور لا تدل على أكثر من التنفيس عقب ذكر ما يؤدي إلى الجدال والقتال ، والمراد سيكفيك كيدهم وشقاقهم لأن الكفاية لا تتعلق بالأعيان بل بالأفعال ، وتلوين الخطاب بتجريده للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع أنه سبحانه أعز وعده الكريم بما هو كفاية لكل من دخل في زمرته وسلك في سلكه في التعبير بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم الأصل والعمدة في ذلك وهو سالك حيات أفادة المؤمنين ومضمح ظل كيد الكافرين ، والإيذان بأن القيام بأمور الحروب وتحمل المشاق ومقاساة الشدائد في مناهضة الأعداء من وظائف الرؤساء ، فنعمته تعالى في الكفاية والنصرة في حقه أتم وأكمل ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ١٣٧ ﴾ تذييل لما سبق من الوعد وتأكيد له أي (هو السميع) لما تدعو به (العليم) بما في نيتك من إظهار دينه فيستجيب لك ويوصلك إلى مرادك أو وعيد للكفرة بمعنى ـ يسمع ـ ما يبدون ـ ويعلم ـ ما يخفون مما لا خير فيه وهو معاقبهم عليه ، وفيه أيضاً تأكيد الوعد السابق فإن وعيد الكفرة وعد للمؤمنين ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ ﴾ الصبغة بالكسر فعلة من ـ صبغ ـ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها ـ الصبغ ـ عبر بها عن التطهير بالإيمان بما ذكر على الوجه الذي فصل لأنه ظهر أثره عليهم ظهور ـ الصبغ ـ على ـ المصبوغ ـ وتداخل في قلوبهم تداخله فيه وصار حلية لهم فهناك استعارة تحقيقية تصريحية والقرينة الإضافة والجامع ما ذكر ، وقيل : للمشاكلة التقديرية فإن النصارى كانوا ـ يصبغون ـ أولادهم بماء أصفر يسمونه المعمودية يزعمون أنه الماء الذي ولد فيه عيسى عليه الصلاة والسلام ويعتقدون أنه تطهير للمولود كالختان لغيرهم ، وقيل : هو ماء يقدس بما يتلى من الإنجيل ثم تغسل به الحاملات . ويرد على هذا الوجه أن الكلام عام لليهود غير مختص بالنصارى اللهم إلا أن يقال أن ذلك الفعل كان فيما بينهم في الجملة ونصبها على أنها مصدر مؤكد لقوله تعالى : (آمنا) وهي من المصادر المؤكدة لأنفسها فلا ينافي كونها للنوع والعامل فيها ـ صبغنا ـ كأنه قيل ـ صبغنا الله صبغته ـ وقدر المصدر مضافاً إلى الفاعل لتحقق

شرط وجوب حذف عامله من كونه مؤكداً لمضمون الجملة إذ لو قدر منكراً لكان مؤكداً لمضمون أحد جزئيه أعني الفعل فقط نحو ضربت ضرباً، وقيل: إنها منصوبة بفعل الإغراء أي الزموا صبغة الله، لا عليكم، إذ لا يجب ذكر ما قيس والمذهب الواحدي ولا يجب حينئذ إضمار العامل لأنه مختص في الإغراء بصورة التكرار أو العطف كالمهد المهد والأهل والولد، وذهب الأخفش والزجاج والكسائي وغيرهم إلى أنه بدل من ملة إبراهيم ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ مبتدأ وخبر والاستفهام للإنكار، وقوله تعالى: (صبغة) تمييز منقول من المبتدأ نحو زيد أحسن من عمرو وجهاً، والتقدير ومن صبغته أحسن من صبغة الله تعالى، فالتقدير في جعل زيد أحسن من وجه عمرو. والتفضيل جار بين الصبغتين لا بين فاعليهما أي لا صبغة أحسن من صبغته تعالى على معنى أنه أحسن من كل صبغة، وحيث كان مدار التفضيل على تعميم الحسن للحقيقي والفرضي المبني على زعم الكفرة لا يلزم أن يكون لصبغة غيره تعالى حسن في الجملة، والجملة معترضة مقررة لما في صبغة الله تعالى من التبجح والابتهاج أو جارية مجرى التعليل للإغراء ﴿وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ١٣٨﴾ أي موحدون أو مطيعون متبعون ملة إبراهيم أو خاضعون مستكينون في اتباع تلك الملة، وتقديم الجار لإفادة اختصاص العبادة له تعالى، وتقديم المسند إليه لإفادة قصر ذلك الاختصاص عليهم وعدم تجاوزه إلى أهل الكتاب فيكون تعريضاً لهم بالشرك أو عدم الانقياد له تعالى باتباع ملة إبراهيم، والجملة عطف على (آمنا) وذلك يقتضي دخول صبغة الله في مفعول (قولوا) لئلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي، وإيثار الجملة الاسمية للإشعار بالدوام ولمن نصب (صبغة) على الإغراء أو البدل أن يضمر (قولوا) قبل هذه الجملة معطوفاً على الزموا على تقدير الإغراء وعليها القول سائغ شائع والقرينة السياق لأن ما قبله مقول المؤمنين وأن يضمر اتبعوا في (بل ملة إبراهيم) لا نتبع ويكون (قولوا آمنا) بدلاً من (اتبعوا) بدل البعض لأن الإيمان داخل في اتباع ملة إبراهيم فلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه ولا بين البدل والمبدل منه بالأجنبي، وقيل: إنه يلزم الفصل بين البدل الفعل والمبدل منه فيه أن (قولوا) ليس بدلاً من الفعل فقط بل الجملة بدل من الجملة فلا محذور، وأما القول بأنه يمكن أن تجعل هذه الجملة حالاً من الله في قوله سبحانه: (ومن أحسن من الله صبغة) أي صبغته بتطهير القلب أو الإرشاد أو حفظ الفطرة أحسن الأصباغ حال إخلاص العابدين له سبحانه فمما لا يعني ﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا﴾ تجريد الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم، وإلا أن المأمور به من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام، والهمزة للإنكار، وقرأ زيد، والحسن وغيرهما بإدغام النون أي أتجادلوننا

﴿فِي اللَّهِ﴾ أي في دينه وتدعون أن دينه الحق اليهودية والنصرانية وتبنون دخول الجنة والاهتداء عليهما وقيل: المراد في شأن الله تعالى واصطفائه نبياً من العرب دونكم بناءً على أن الخطاب لأهل الكتاب وسوق النظم يقتضي أن تفسر المحاجة بما يخص حديث المحاجة في الدين، وليست كذلك والقرينة على التقييد قوله سبحانه قبل: (وما أنزل إلينا) وبعده (ومن أظلم ممن كتم شهادة) حيث إنه تعريض بكتمان أهل الكتاب شهادة الله سبحانه بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وما روي في سبب النزول أن أهل الكتاب قالوا: الأنبياء كلهم منا فلو كنت نبياً لكنت منا فنزلت، ولا يخفى عليك أن المحاجة في الدين على ما ذكرنا مخصصة بهم على أن ظاهر السوق يقتضي ذمهم بما صار ديدناً لهم [illegible] فيهم حتى عرفوا فيه [illegible] المربوبين حاجوا في الدين

أيضاً لكنهم لم يصلوا فيه إلى رتبة أهل الكتاب لما أنهم أميون عارون عن سائر العلوم جاهلون بوظائف البحث بالكلية نظراً إلى أولئك المتدربين على سنن الجدال، وإن القرينتين السابقة واللاحقة على التقييد في غاية الخفاء وأن ما روي في سبب النزول ليس مذكوراً في شيء من كتب الحديث ولا التفاسير المعتبرة كما نص على ذلك الإمام السيوطي وكفى به حجة في هذا الشأن .

﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ جملة حالية أي أتجادلوننا والحال أنه لا وجه للمجادلة أصلاً لأنه تعالى مالك أمرنا وأمركم ﴿وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ عطف على ما قبله أي لنا جزاء أعمالنا الحسنة الموافقة لأمره ولكم جزاء أعمالكم السيئة المخالفة لحكمه ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ١٣٩﴾ في تلك الأعمال لا نبتغي بها إلا وجهه فأنى لكم المحاجة ودعوى حقية ما أنتم عليه والقطع بدخول الجنة بسببه ودعوة الناس إليه، والجملة حالية كالتي قبلها، وذهب بعض المحققين أن هذه الجملة كجملة (ونحن له مسلمون) (ونحن له عابدون) اعتراض وتذييل للكلام الذي عقبت به مقول على ألسنة العباد بتعليم الله تعالى لا عطف، وتحريره أن (ونحن له مسلمون) مناسب للإيمان أي نؤمن بالله وبما أنزل على الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ونستسلم له وننقاد لأوامره ونواهيه وقوله تعالى: (ونحن له عابدون) ملائم لقوله تعالى: (صبغة الله) لأنه بمعنى دين الله فتقدر كالفذلكة لما سبق، وهذه الآية موافقة لما قبلها، وأهل الذوق السليم لا يأباه، وأما القول بأن معنى (وهو ربنا) الخ أنه لا اختصاص له تعالى بقوم دون قوم يصيب برحمته من يشاء فلا يبعد أن يكرمنا بأعمالنا كما أكرمكم بأعمالكم كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحلونه إفحاماً وتبكيتاً فإن كرامة النبوة إما تفضل من الله تعالى والكل فيه سواء، وإما إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالإخلاص فكما أن لكم أعمالاً ربما يعتبرها الله تعالى في إعطائها فلنا أيضاً أعمال ونحن له مخلصون بها لا أنتم، فهو بناء على ما عنت ركاكته غير ملائم لسباق النظم الكريم وسياقه بل غير صحيح في نفسه كما أفتى به مولانا مفتي الديار الرومية لما أن المراد بالأعمال من الطرفين ما أشير إليه من الأعمال الصالحة والسيئة ولا ريب أن أمر الصلاح والسوء يدور على موافقة الدين المبني على البعثة ومخالفته فكيف يتصور اعتبار تلك الأعمال في استحقاق النبوة واستعدادها المتقدم على البعثة بمراتب هذا، وقد اختلف الناس في الإخلاص، فروي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: سألت جبريل عن الإخلاص ما هو؟ فقال: سألت رب العزة عنه فقال: سر من أسراري استودعته قلب من أحببته من عبادي، وقال سعيد بن جبير: الإخلاص أن لا تشرك في دينه ولا ترائي أحداً في عمله، وقال الفضيل: ترك العمل من أجل الناس رياء والعمل من أجل الناس شرك، والإخلاص أن يعافيك الله تعالى منهما، وقال حذيفة المرعشي: أن تستوي أفعال العبد في الباطن والظاهر، وقال أبو يعقوب المكفوف: أن يكتم العبد حسناته كما يكتم سيئاته، وقال سهل: هو الإفلاس، ومعناه احتقار العمل وهو معنى قول رويم: ارتفاع عملك عن الرؤية، وقيل، وقيل، ومقابل الإخلاص الرياء، وذكر سليمان الداراني ثلاث علامات له، الكسل عند العبادة في الوحدة، والنشاط في الكثرة، وحب الثناء على العمل .

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ (أم) إما متصلة معادلة للهمزة في (أتحاجوننا) داخلة في حيز الأمر والمراد بالاستفهام إنكارهما معاً بمعنى كل من الأمرين منكر ينبغي أن لا يكون إقامة الحجة وتنوير البرهان على حقية ما أنتم عليه والحال ما ذكر والتشبث بذيل التقليد والافتراء

فهرست

الجزء الأول من تفسير روح المعاني

صحيفة

٤ الفائدة الأولى في معنى التفسير
٥ الفائدة الثانية فيما يحتاجه التفسير والرأي وكلام الصوفية عليهم الرحمة
٨ الفائدة الثالثة في أسماء القرآن العظيم
١٠ الفائدة الرابعة في أن كلام الله سبحانه غير مخلوق
١٠ تقسيم الكلام إلى لفظي ونفسي وبيان أن للعبد كلاما نفسيا بالمعنيين المذكورين والرب جل ذكره كلاما نفسيا كذلك لكن أين التراب ورب الأرباب ؟
٢٠ الفائدة الخامسة في بيان المراد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن
٢١ الفائدة السادسة في جمع القرآن وترتيبه
٢٧ الفائدة السابعة في بيان وجه إعجاز القرآن الكريم
٣٣ ﴿ سورة فاتحة الكتاب ﴾
٣٧ الكلام على ما ذهب إليه الأرباب في تفسير القرآن على مذهب الصوفية وصرف ظاهر اللفظ عن معناه الحقيقي لغة وشرعا إلى معنى لا يدل عليه اللفظ مطلقا
٣٩ أبحاث جليلة في البسملة
٤٢ الكلام على اشتقاق الاسم
٤٣ مطلب في الاسم هل هو عين المسمى أم غيره
٥٥ في الفرق بين لفظ إله ولفظ الله عز وجل
٥٨ في الرحمن الرحيم

صحيفة

٦٠ في كلام الإمام الأشعري وأتباعه ورجوعه إلى مذهب الإمام أحمد أخيرا انظر كتابه الإبانة
٧٠ بحث أول الفاتحة والحمد والشكر
٧٥ الكلام على جملة الحمد هل هي إخبارية أو إنشائية
٨٣ أقوال القراء في قراءة مالك يوم الدين
٨٧ ذكر مباحث تتعلق بأسرار ما تقدم من الآيات
٩١ تفسير الهداية
٩٣ تفسير الصراط المستقيم
٩٤ في لفظ وعليهم عشر لغات
٩٥ تفسير الغضب
٩٦ بيان أن المراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالضالين النصارى
٩٨ ﴿ سورة البقرة ﴾
٩٩ الكلام على أوائل السور
١٠٤ الكلام على إعراب أوائل السور
١٠٦ تفسير لفظ الكتاب
١١٠ بحث في الإيمان
١١٦ بحث في إقامة الصلاة
١١٧ بحث في الرزق
١٢٢ تفسير الآخرة والإيقان
١٢٨ مطلب في سواء
١٢٩ تفسير الإنذار
١٣١ تفسير الختم والغشاوة
١٣٢ مطلب في الشاهيات هل هي بجبرية وفي كسب العبد رفعه